



د. عبد الله إبراهيم

المركزية الإسلامية



المركزية الإسلامية

المركزية الإسلامية

د. عبد الله إبراهيم









الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-614-01-0047-3



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537.72.32.76 (212) - فاكس: 537.20.00.55 (212)

البريد الإلكتروني: darelamane@menatra.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

مدخل: المركزية الإسلامية – المرويات الكبرى وحدود المفهوم –.......................... 9

الفصل الأول: انبثاق المرويّات الإسلامية عن العالم 23

1 – تخوم مبهمة... 23

2 – تضارب في أنظمة القيم... 27

3 – دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي 30

4. الآخر: نظرة ساكنة 36

5 – حنين، وتخيلات، وأوهام.. 38

6 – مرويّات ازدرائية... 49

7 – أقاليم، وبشر، ومواقع دونيّة 53

الفصل الثاني: عوالم متجاورة، عوالم متداخلة 61

1 – أسفار وبعوث.. 61

2 – انتهاك، وخرم نَصٍّ... 63

3 – تماثل وتمايز.. 68

4 – ألفة فقيه وغربة شاعر.. 70

5 – إكرام الضيف بنار طيّبة... 74

6 – ألف قبيلة من الكفار.. 76

7 – إخفاقات مصلح ديني.. 80

8 – ضلالة وغموض... 82

9 – مماثلات عابرة للزمان والمكان.. 85

الفصل الثالث: طواف في أعالي الأرض... 89

1 – سوء تفاهم.. 89

2 – أوصاف وأحكام... 93

3 – تراتب وتفاضل.. 96
4 – بعث نظرية الكيوف الطبيعية.. 99
5 – أمم من العشائر الضالة... 101
6 – بدو الأصقاع الشمالية.. 104

الفصل الرابع: توغّلات في أعماق الشرق 111

1 – أطياف متنوعة 111
2 – منابع الحكمة الدنيوية 112
3 – ميزان الربّ: الصين الساهرة.. 116
4 – عقائد أرضية 123
5 – هضاب سعيدة، ومسك فريد 125
6 – كبح الأهواء، ودرء الفوضى 127
7. البغاء المقدّس والمدنّس.. 129
8 – حرق الأجساد 132
9 – أكلة لحوم البشر.. 137
10 – إغماءات ابن بطوطة.. 142
11 – ذخيرة غرائب 144
12 – قيم متواشجة... 145

الفصل الخامس: مزيج أسود وموروث إغريقي 149

1 – سرّ جذّاب 149
2 – البحث عن رحّالة مجهول.. 151
3 – صور تكرارية.. 153
4 – فوضى مشاعية.. 158
5 – رغبات، واستيهامات 160
6 – مدارات مغلقة 162
7 – حواة وأشرار 164
8 – إشهار وإضمار.. 165
9 – مركزية الأنوثة.. 169
10 – لحوم نيئة، ولحوم ناضجة 171

الفصل السادس: القسطنطينية في أعين الرحّالة العرب...................................... 175
1 – إطار تاريخي.. 175
2 – هارون بن يحيى أسيرا في القسطنطينية 178
3 – تجوال ابن بطوطة في أرجاء القسطنطينية 185
4 – محمد رشيد رضا: احتضار عاصمة دار الإسلام.. 196
5 – صور متحوّلة.. 201

الفصل السابع: أمّة الكتب الأولى.. 203
1 – هياكل عريقة وعبادات غامضة... 203
2 – مخاريق محشوّة... 206
3 – إقرار بدون اعتراف 209
4 – يا يحيى خذ الكتب بقوة... 214
5 – ترميم النص وترميم الجماعة.. 219

المصادر والمراجع 225
نبذة عن المؤلف 231

مـدخـل

المركزية الإسلامية

- المرويات الكبرى وحدود المفهوم -

يلزم الحديث عن "المركزية الإسلامية" حديثا موسّعا عن مفهوم "دار الإسلام" ثم كشف الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى فيها. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم المشبعة بالسجالات الدينية، ولا يتحقّق ذلك إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، ذلك أن الموجّهات الفكرية لمصطلح "دار الإسلام" تدخّلت في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر؛ فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة متلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

مع بداية العصر الحديث راح مصطلح "العالم الإسلامي" يحلّ بالتدريج محلّ "دار الإسلام" فتسبّب هذا في نشأة وضع إشكالي، يمثله التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على "العوالم الأخرى"، فمادام هذا العالم قد غُطّي بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد، والثقافات، واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللبّ المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لايمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. وبما أن التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. وعليه ينبغي الحذر من استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى، وهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة

الـــتي اســـتوطنها المـــسلمون كأغلبـــية، أو شكّلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

اســـتخدم القدماء مصطلح "دار الإسلام" باعتباره نقيضا لـــ "دار الحرب". واستعمال مصطلح "العالم الإسلامي" الآن يوجب بحثا عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطا بالحذر في عالم تداخلت مصالحه، وعلاقاته، وأفكاره، وشعوبه، وتخلّص جزء كـــبير منه من سجالات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية: الإيمان والكفر، وإن كانت بعض أمشاج الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب، ولا بين المجالات المؤمّمة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلـــك. ولم يكـــن المـــسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم جماعة عـــرقية، أو حقـــبة تاريخـــية، أو مـــنطقة جغرافية. فقد اتّصف بتنوّع مميّز بحسب الأعراق، والأقاليم، والثقافات.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان ينظر إليها حينما كانـــت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافـــيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصـــر الـــذي يواجه تحدّيات دنيوية أكثر مما هي دينية، فينظر إلى الماضي نظرة شـــفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكـــان وصـــل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما دنيويا واسعا يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقـــية متقاربة أكثر مما يمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة.

نـــريد مـــن كـــل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمـــنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا عنيفة، وتنتظم في أهداف فكرية، لكـــنها تستعين بالمكون الثقافي – العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلـــية، تستبدل بالمساجلات الحوار. ومادام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـــ "دار الإســـلام" أو "العـــالم الإسلامي" أو "الغرب" وحتى "دار الحرب" و"دار الكفر"

فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقية ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة، لأن المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها.

يشير مصطلح "العالم الإسلامي" الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فــيه مــنظومة من القيم الروحية، والأخلاقية، والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعــزّزت بفهــم المــسلمين لطبــيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية، والثقافية، والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسّان دون أن يلغي أي مــنهما الآخــر، وهذا الأمر هو الذي أظهر إلى الوجود إسلاما متعدد الأبعاد، يتم تلقــيه وإنتاجه والتفكير به طبقا للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمــنظومة قيم روحية وعقائدية عامة انتظم في نسق شامل، ضم تلك التصورات، وهــضم الاخــتلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر فرضه واقع حال المسلمين المتــصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة.

وينبغــي أن نــؤكد أن كل مركزية ثقافية أو عرقية أو دينية تقوم على فكرة الاخــتلاق السرديّ الخاصّ لماض يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُــنن المركــزيات، وبمــواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرات توافق تلك الــتطلّعات. ويمــور الــتاريخ الإنساني بذاكرات مختلقة، أو فيها كثير من عناصر الاختلاق، ويعود ذلك إلى الرغبة شبه المَرَضيّة عند كثير من الأمم في الانتساب إلى مــاض عريق، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات، والأدوار الكبرى، ويــضخ هذا التوتر رغبات متوسّعة تريد استخدام الماضي استخداماً متحيّزاً لخدمة الحاضر، بما يضفي على الأنا سموًّا ورفعة، وعلى الآخر خفضاً ودونيّة.

تترسّــخ المركزيات نتيجة الأخذ بمرويات تكرارية تكتسب مضامينها وضعا شــرعيا، وبمــا أن تلــك المرويّات توجه أفكار الرحّالة، المؤرّخين، والجغرافيين، والفقهــاء، وكل مَنْ يسهم في صوغ الصور الذهنية للآخر، فمن المنتظر الحصول علــى سلسلة من الأحكام غير المنصفة بحق الأمم خارج دار الإسلام، وذلك يُظهر أن المخــيال الإســلامي، المعبّــر رمزيًّا عن تصورات المسلمين للعالم، أنتج صوراً

منتقـــصة للآخر لكونه صدر عن رؤية دينية في تفسيره للظواهر البشرية والطبيعية؛ فالعالم خارج دار الإسلام، كما قامت المرويات بتمثيله، غُفل، ومبهم، وبعيد عن الحـــق، وبانـــتظار عقيدة صحيحة تنقذه من ضلاله. وقد تراكم سرد غزير حول معظـــم الأمـــم خارج دار الإسلام، قام بمعظمه على الاستغراق المتواصل بمرويّات متشابكة امتزج فيها الخيال بالواقع.

ومعلوم أن دار الإسلام كانت تشكّل قلب العالم في القارات الثلاث القديمة، قـــبل الكـــشوفات الجغرافية في العصر الحديث، وعلى الحواشي المحيطة بهذه الدار ظهـــرت الممالـــك الكافرة، تترقّب أن يصل إليها نور الحقيقة السماوية. وفي ضوء ذلك قامت المرويات بتمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة أخذت شكلين متعارضين: ففيما يخص الذات أنتج التمثيل "ذاتا" نقيّة، وحيويّة، ومتضمّنة الصواب المطلـــق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ جملة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كـــل الأفعـــال الخاصّة بها. وفيما يخص الآخر أنتج التمثيل "آخر" يشوبه التوتر، والالتـــباس، والانفعال، والخمول، والكسل، وذهب بالنسبة للجماعات النائية، إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفها بالضلال، والتوحش، والبهيمية، فأقصى عنها المعـــاني الأخلاقية المقبولة، وحمّلها بقيم دنيوية صيغت لتكون في تعارض مع القيم الإســـلامية، فاصـــطنع التمثيل السرديّ بذلك تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالـــية من التعارضات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في إنقاذ الثاني، وتخليصه من خموله، وضلاله، ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق.

لم تـــنقطع المـــرويّات السردية الشائعة في دار الإسلام، وفي مقدمتها آداب الارتحـــال، عن مرجعيّاتها الثقافية، فهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما اشتبكت مع تلك المرجعيّات في نوع من التمثيل الكثيف الذي تـــداخلت فـــيه أحكام القيمة، بالمواقف الثقافية. وقد كرّست هذه الآلية اعتصاماً بالـــذات، وتحصّناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاءً للآخر، وتشويهاً لحالته الإنسانية، وذلك من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام. والتمركز نمط من التخـــيّل المترفّع الذي يحبس نفسه ضمن رؤية مقررة سلفاً، فلا يقارب الأشياء إلاّ عبرها، ويوظّف المعطيات كافة من أجل تأكيد صحة فرضيّاته. ويحتاج هذا النمط مـــن التخيّل اللاهوتي إلى نقد متحرّر من أية مرجعيّة ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينـــية أو ثقافـــية، فالمرجعيّة التي يمكن اعتبارها الموجّه لعملية النقد هي الممارسة

التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا الضرب من التخيل القائم على الرغبة.

وكانت صورة الآخر الدونيّة مثار قبول واحتفاء، في كثير من الأحيان، لدى كـثير من المؤرخين والجغرافيين والفقهاء والأدباء، ولم يجرِ، في حدود علمنا، نقد معمّـق لها. ولم يكن الأمر مقتصراً على المرويّات الكبرى في دار الإسلام وحدها؛ فالقـرون الوسطى (مفهوم تختلف حدوده الزمنية بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وسـوف نـستخدمه في الكـتاب آخذين في الحسبان المرونة الافتراضية لبداياته ونهاياتـه، وبخاصـة الـثقافة الإسلامية) كرّست ثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها نظر إلى الظواهر الطبيعية، والبشرية، والثقافية، نظرة ساكنة، وكان الإحساس بالتغيّر محدوداً، وثمة ثقة كاملة بضرورة إخضاع الجميع لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية.

كـان الـنموذج اللاهـوتي مهيمناً خلال القرون الوسطى، وقد تغلغل في تـضاعيف التخـيلات العامّة، وتوارى في طيّاتها، واستبطن التصورات الجماعية، فـتحكّم في توجـيه المواقف تجاه الآخر، ثم ركد مطموراً تحت أكداس المرويّات والمدوّنات، فحجبَ، ولمدة طويلة، إمكانية البحث في أمر تعديلها بما يناسب الرؤية التاريخـية التي تُدرج كل شيء في سياق متحوّل ومتغيّر. وذلك يفرض إعادة النظر في كـثير ممّـا اعتُبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر لكشف فداحة الأوهام، وخطـورة المـصادرات، ثم طرح رؤية نقدية تتعرض للإشكالية الملتبسة، إشكالية "الأنـا" و"الآخـر" ليس بوصفها مسألة تاريخية انقضى عصرها، وانتفت أهميتها، وتلاشـى تأثيرها، إنما باعتبارها ممارسة نقدية تروم عِتْق الذات من أوهام التمركز حـول الـذات، وهوس التفوّق، والأفضلية المفترضة، وذلك بنقدها من أصولها، وتحريرها من تخيلاتها، وفكّ الالتباس القائم على علاقة غير سليمة مع الآخر.

كشفت المرويّات الكبرى أن الأصول الدينية حدّدت مسار الأفكار، ورسمت المواقف، وركّبت التصورات، وصاغت المنظورات، تجاه العالم خارج دار الإسلام، والـبحث في الـصور الجاهـزة التي شكّلها المخيال العربـي – الإسلامي للأمم الأخـرى لـيس موضوعاً أغلق عليه سِجلّ الماضي، إنما هو قضية مفتوحة تتصاعد دلالاتهـا بفعـل الظـروف المعاصرة، ويجري استخدامها لإعادة التوازن، إذ يُدفع بالماضي ليكون جزءاً من رهانات الحاضر.

إن إعادة قراءة المرويّات القديمة، في ضوء هذه الحاجات المتصاعدة، تسهم في كبح صراعات الهوية، وتعديل مسارها، بل واقتراح التفاعل فيما بينها، لأنها تبطل مفعـــول المـــرويّات العائمة على ثقافة الكراهية، والمغذّية لها، فالأمم تتساجل فيما بيـــنها – أيضاً – عبر الصور التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها نسيج متـــشابك من التصورات والتخيلات، وغالباً ما تحمل كل ذلك مدوّنات تتوارى فـــيها الـــصور الكلية للمشاعر، والتطلعات، والتجارب، والقيم الدينية، والنفسية، والأخلاقـــية. وفي هـــذه الـــسرود ذخائـــر من مواقف الإدانة، وأحكام القيمة، والمـــصادرات، والاختزالات، وتعوم على ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية راسخة في الفكر القديم.

إن اســـتنطاق المرويّات هو استنطاق لذاكرة تحوم فيها شكوك مبهمة في قيمة الآخـــرين، وارتـــياب بهم، ونقدها هو محاولة لوقف استخدامها الأيديولوجي في نـــــزاعات معاصرة. و لم يكن تشويه الآخر قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكـــناً وقف ذلك إلاّ استناداً إلى رؤية نقدية تجلي ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والـــسلوك المعاصـــرين، وتفضح عيوبه، وتزيلها. وكشف صورة الآخر في أعين المـــسلمين، كمـــا مثلـــته المرويات الكبرى، يراد منها تفريغ الأوهام المستبدّة بهم، والتأكـــيد علـــى أن النظر النقدي إلى الماضي، ونقد مسلماته المترسّبة في الأذهان، يـــسهم في مـــنع انخراط الفكر القديم في عمل يؤدي إلى تعميق سوء التفاهم بين الجماعـــات الكـــبرى في العـــالم الحديث، فهو يردّه عن إفساد العلاقات الإنسانية القائمة على التفاعل، والتوافق، والتسامح.

نُـــدرج المـــرويّات الكبرى ضمن "السرد الثقافي" لأنها تطوي، في تضاعيفها، ضـــروباً متـــنوعة من التمثيلات التاريخية، والجغرافية، والدينية، والاجتماعية، وقد انبـــثق كل ذلك المزيج السردي من خضم ثقافة جماعية، وتغذّى بمرجعيّات دينية، فتـــناوبت فـــيه صيغ الإخبار، والوصف، والحكم، فرسم، في المخيال العربـــي – الإســـلامي، هويات الأمم الأخرى، بخَليط من الوقائع والتخيلات، واختص بتمثيل سرديّ موسّع لمعظم أرجاء العالم القديم. ولَطالما أسهمت تلك المرويّات في اختزال صـــور كـــثير من الأمم الأخرى إلى كتل صماء على خلفية النـــزاعات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين الأنساق الثقافية، فأهل دار الحرب وضعوا في تعارض مفتـــرض مـــع أهـــل دار الإسلام، وهو تعارض كرّسته الرؤية اللاهوتية للتاريخ

والواقـــع، وطبقاً لتلك الرؤية انقسم العالم إلى عالمين متضادين: دار الإسلام حيث صـــهرت القـــيمُ الإســـلامية جوهرَ الجماعة المؤمنة بها، وصاغت رويتها لنفسها، ولغيرهـــا، ودار الحرب التي افتُرض بأنها تعيش فوضى بدائية، واضطراباً دائماً، وقد التبست طقوسها الوثنية بتقاليدها الاجتماعية، وتخيلاتها بعقائدها، فأصبحت الحاجة ملحّـــة لإزالة الجهل المخيم فيها، وتصحيح الأخطاء التي ورثتها عن الأمم الغابرة، وتشبّعت بها، وتوهمتها حقائق كاملة.

يـــصعب تخلـــيص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمـــومها صور رغبوية تتأدّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقـــود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامنا في صلب الحضارات القديمة والوســـيطة، و لم تتمكّن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرهـــا؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغـــي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظـــروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نـــزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نـــزاعات الهويات الثقافية.

ولـــئن ذوبـــت نـــزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين الجماعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فأنها بذرت خلافـــا جديدا تمثله مفاهيم التمركز، والتفوق، والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية - السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث بصورة إشكاليات الهوية، والخصوصية، والأصالة.

وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي، والتاريخ، والتخيّل، والاعتقاد، واللغـــة، والـــتفكير، والانـــتماءات، والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها, أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البـــشرية الخاصـــة بهـــا إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة

بوجـــودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسب ضمور فاعلـــية عناصـــرها، لكـــنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حـــضوره ملحّـــا حيـــنما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها، وأخلاقـــياتها، وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعـــيش "المجـــتمعات الإسلامية" ازدواجا خطيرا تختلط فيه قيم روحية وقيم ماديـــة، ولم تفلح في فك الاشتباك بينهما على أسس عقلية واضحة؛ فالقيم الأولى حبيـــسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفـــوذا يـــوجّه الحاضر انطلاقا من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانـــبها، باعتـــبارها إفـــرازات مباشـــرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث بفعل المؤثر الغربـــي. وهكذا اصطدمت وتداخلت جملـــة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

لم تستطع تلك المجتمعات أن تنجز فهما تاريخيا متدرّجا ومطوّرا للقيم النصيّة الدينـــيّة، بمـــا يمكّـــنها مـــن إدراجها في صلب السلوك الاجتماعي، والسياسي، والاقتـــصادي، ولم يـــستطع كثير منها، في الوقت نفسه، هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة الحديثة، وشروط الانخراط والمشاركة فيها. وبعبارة أخـــرى فإنهـــا لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، وتعذّر على بعـــضها التكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية موروثة وقيم واقعية مستعارة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلـــون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرســـي ضـــيّق لـــه يعنى بالطقوس، والأزياء، والتمايز، بين الجنسين، والحلال، والحـــرام، والطهـــارة، والتكفير، والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقـــل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة

مــن الأحكــام، الــتي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجــيا اســتعلائية متعــصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية، والدينية، والعــرقية للأقلــيات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى مــن تاريخ الإسلام، يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، فحبس الإسلام في قفص ذهبــي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقرّ بالتنوع والاجتهاد.

لــيس من السهل استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعمــيمه علــى الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجــته العــصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبــي، والتعارض الطائفي، والانغــلاق علــى الــذات، وتبجــيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجــتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية والثقافية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات التي تكاد تختلف عما كان شائعا إبَّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب ظهر فيها. وليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس.

وفي جمــيع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضــر، فالأحــرى اشتقاق نموذج حي، ومرن، وواسع، ومتنوع، وكفء من الحاضــر نفــسه، يأخذ في الاعتبار أوجه الحاضر، واحتمالات المستقبل، ويتجدّد بــتجدّدهما، ولا يــنغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين المعياري المستعار من حقبة تاريخية معينة مهما كانت أهميتها، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام، ويكون جريئا في الحــوار مــع نفــسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنمــا يقدّم نفسه نموذجا مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أمـــا القائلون باحتذاء تجربة الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكـــشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، فيتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن الـــنموذج الغربـــي تولّد من نسق ثقافي خاص، فأُشتّق من الحالة التاريخية للغرب، وتكمـــن كفاءتـــه في أنه زبدة ذلك الواقع، كونه متّصلا به اتصال الجنين بالرحم، وقـــد تطـــور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العـــالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافـــية، والسياسية، والاجتماعية، والتاريخية، الغربية، وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاتـــه، ناهـــيك عن نقله وتبنّيه. والحال هذه، فكثير من التوتّرات القائمة في العـــالم، يتّصل بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجا دينـــيّا مـــستدعى من الماضي أم نموذجا دنيويا مستعارا من الآخر، فالواقع يفرض نمـــوذجه الخـــاص الذي لا يُشترط فيه التعارض مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها.

وفي ســـياق تحليل أسس المركزية الإسلامية، وكشف نـــزعات التمركز في صـــلبها، لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضـــلية بـــين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصـــة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الـــرفيع على أن تجيز، وتهيمن، وتحلّل، وتحرّم، وأن تخفض منـــزلة شيء ما أو ترفع مـــن مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجـــال الـــذي تعبّـــر عنه، وقد كان هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ.

وما دمنا نهدف إلى تمهيد الطريق للحديث المفصّل عن صورة الآخر في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى وعلاقتها بالمركزية الإسلامية، ثم انبعاث أطراف من تلـــك الصورة في عصرنا، بما يجعل علاقتنا بالآخر جزءا من مشكلة معاصرة تحتاج إلى تحلـــيل ونقد، فليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنـــزعة فكرية موجِّهة للأنـــساق الثقافية والقيمية، خلخلت الحداثةْ النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت

نظامـــا مغايرا يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي، والاعتقاد.

يـــنطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكـــن تخطّيها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهـــة أخرى. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن كثيرا من المجتمعات الإسلامية لم يقتـــرب إلى مخـــاض الحداثة، ولم يطوّر مفهوما خاصا بحداثته؛ فتلك المجتمعات لم تـــراكم معـــرفة عقلـــية – نقديـــة تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة، الحداثة كمـــشروع لـــتغير الـــبنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتهـــا الاجتماعية نسقا إقطاعيا – أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التـــراتب الفـــئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبـــي، ومازال مفهوم الحريم شديد الـــسطوة في قطّاعات واسعة من هذه المجتمعات الأبوية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجُنوسة. تقـــوم الحداثة الاجتماعية بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروبا مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية، والعقائدية، والمذهبية، والقبلية، والجنسية التي تحول دون التواصل والتفاعل.

يمكـــن وصـــف معظم المجتمعات الإسلامية بأنها "مجتمعات تأثيمية" أي أنها محكـــومة بنـــسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، وتستند في تصوراتها عن نفـــسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكّم بها روابط دينـــية أو عرقية أو عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسّره على أنه تمـــسك بالأصالة، وهي مجتمعات أبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، ولم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بـــين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة، وتـــؤثّم أفرادها حينما يقدِّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويـــسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد عندها نوع من الإثم، وكل ابتكار فيه نوع من المروق.

اعتــصمت المجتمعات الإسلامية بهوية ثقافية لا تريد التحوّل، ولا تقرّ به، و لم تتعــرّف علــيه بعــدّ، ولاذت بتفسير ضيق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضــعة لمقــولات ذلــك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والــروحية للنــصوص الدينــية الأصلية، وراحت تقدّس سردا خياليا عن نفسها وماضيها وتعتبره صائبا بإطلاق، وتسكت عن كل ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعــدّه وخروجا على الطريق القويم. وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات التي دارت حولها، فتوهّمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدســيّة عليها، وصارت تفكّر بها وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، وهي تختلف باخــتلاف المــذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان، وأنتجت تــصورات ضــيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدتهما ممارستين ينبغي أن تمتثلا لــشروط النــسق الــثقافي السائد، وأن تتمّا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية القائمــة، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هــو مقيّد بالولاء والطاعة، وكل خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي الــسائد، يعدّ ضلالة، لا يهدف إلى الاصطلاح إنما التخريب؛ لأن المرجعية المعيارية للحكــم علــى قيمة الأشياء وأهميتها وجدواها مشتقة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ وليس على ثقافة الفكر.

يــصلح الماضــي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طــياته. وبمواجهة عناد أخذ طابعا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشتركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وأن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

إن الحــديث عــن المركزية الإسلامية خلال القرون الوسطى له صلة كبيرة بحاضــرنا بدرجة لا تقل أهمية عن اتصاله بماضينا، فهذه القضية معاصرة من ناحية كــونها تــرتهن بنوع التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، وهذا هو سبب الانطــلاق من الحاضر باتجاه الماضي، من الحاضر حيث تتضارب المفاهيم، والقيم،

والأنـــساق، الثقافية، وتعيد العولمة تصنيف المجتمعات مجدّدا في ضوء معايير مختلفة، وتتأســـس مواقف واضحة لاستخدام صور الآخر في المنازعات الثقافية، إلى الماضي حـــيث تـــبلورت فـــيه صـــورة الآخر. وكل هذا يوجب كشف طبيعة المركزية الإســـلامية، والظروف التاريخية التي أسهمت في صوغها، والعناصر الأساسية التي تفاعلـــت معا في سياق ثقافي من أجل هيمنتها خلال القرون الوسطى، ثم الكيفية التي تأدت من خلالها صورة الآخر، وموقعه في أعين المسلمين.

يطمـــح هـــذا الكـــتاب إلى عرض رواية المسلمين عن الآخر، خلال القرون الوســـطى، ويحـــرص على كشف الموقف المنهجي الذي شكّل خلفية لعرض تلك الـــرواية، ويقوم التحليل النقدي فيه على تصوّر يرى أن المركزيات الكبرى تصاغ اســـتناداً إلى نـــوع مـــن التمثيل الذي تقدمه المرويّات الثقافية (الدينية، والأدبية، والتاريخـــية، والجغـــرافية) للـــذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونـــيّة الأبدية؛ فالنظر إلى المركزيات في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مـــرويّات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير مـــن فكـــرة الحداثة الغربية. وتتطلّع هذه النظرة إلى المركزيات لإعادة الاعتبار إلى المرويّات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج، فتأخذ شـــكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالباً عن ذلك فتكون مرويّات وأخبار، فيما تخفـــي درجـــات من التمثيل السرديّ الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصّة بالأنا والآخر.

الفصل الأول

انبثاق المرويّات الإسلامية عن العالم

1 - تخوم مبهمة:

ظهر الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب، في أدبيات الفقه الإسلامي، خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وما لبث أن انخرط في ذلك المؤرخون، والأدباء، والجغرافيون، والرحّالة، خلال القرون اللاحقة، فتوسّع الجدل حول ذلك، وأصبح موضوعاً عامًّا؛ إذ انشطر العالم، حسب تصور المسلمين، إلى قسمين: دار الإسلام التي شملت الفضاء الثقافي للجماعة الإسلامية بغض النظر عن أعراقها، وأقاليمها، ومعها الفئات من أصحاب الديانات الأخرى التي رضخت لسيادتها، أو قبلت بها. ثم دار الحرب، وشملت سائر الأمم الأخرى غير الخاضعة لسيطرة المسلمين، ونظر إليها بإطلاق على أنها دار كفر، فجرى بذلك تفريق عامّ بينهما.

ضمّت دار الإسلام المؤمنين به معتقداً، ثم أهل الكتاب ممن آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، ولهم حق الحماية في الداخل، وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. وعدّ أهل دار الإسلام بأجمعهم رعايا الخليفة. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي سعى الشرع الإسلامي إلى ضمّه لدار الإسلام، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يعمل على إخضاع دار الحرب لسيادة المسلمين عندما تتوافر القوة الضرورية لذلك. وعدّ أهل دار الحرب أقواماً على سجيتهم الأولى البدائية[1].

لم ينظر لأهل دار الحرب على أنهم مساوون لأهل دار الإسلام، فثمة نقص في تأهيلهم القيمي، والأخلاقي، والإنساني، بسبب غياب المعتقد الصحيح الناظم للعلاقات فيما بينهم، إلى ذلك تنقصهم "الكفاءة الشرعية" لكونهم يعيشون فوضى

دنيوية لم تتدخل بعدُ الإرادة الإلهية في ترتيبها. فهم بحاجة إلى تأهيل روحي يرتقي بهـــم إلى الـــرتبة السامية التي تحققت للإنسان في ظل العقيدة الإسلامية. وسرعان ما استقرّت معايير ثقافية ثبّتت نوع التفاضل بين هاتين الدارين، فوقع إعلاء لشأن دار الإســـلام وأهلها، وانتقاص لحال دار الحرب وأهلها الذين أُنكر عليهم التدبير الدقيق في شؤون دنياهم وآخرتهم، و لم يعتدّ بما لديهم من عقائد وطقوس.

نشب خلاف ثانوي بين الفقهاء المسلمين حول هذا التقسيم للعالم، فقد قبلته الغالبـــية كأمر واقع، لكن فقهاء المذهب الشافعي افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح، أو دار العهد، وطبقاً لهؤلاء، فإن الإسلام اعترف بالجماعات غير الإسلامية الـــتي أبرمت صلحاً مع المسلمين على أن تدفع الجزية، لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهـــذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح، وحجّتهم أنه متى عقدت أية جماعة معاهدة سلام، ودفعـــت الجـــزية؛ فإنها تصبح بذلك ضمن دار الإسلام، وينبغي على المسلمين أن يـــضمنوا لهـــا الحماية. و لم ترتهن دار الإسلام لمعنى جغرافي محدّد، إذ كانت تتوسّع وتنحـــسر علـــى وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية توجهها رؤية دينية لتفسير العالم. وحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى تهمـــيش العـــوامل العـــرقية والجغـــرافية. و لم تكن دار الإسلام، في أي وقت من الأوقـــات، أرضاً تحتكر السيطرة عليها سلطة واحدة. وثمة تعارض شبه ثابت بين المفهومين السياسي والثقافي لدار الإسلام.

كانـــت دار الإسلام – من ناحية نظرية – في حالة نـــزاع مع دار الحرب، لأن الهـــدف الأخير للإسلام هو أن يكون العالم بأسره مسلماً، وإذا أفلح المسلمون في ذلـــك، فـــإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحلّ محل كل تدبير سلمي آخر، وتـــصبح الشعوب غير المسلمة إمّا جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقلـــيات دينـــية معتـــرف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما[2].

طـــبقاً لهـــذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقـــدّس قـــائم علـــى الـــشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع، ولا بين الدولة والدين[3]. فالشريعة، كما يقول "شاخت": هي نموذج للقانون الديني[4]. والخليفة هـــو الشخص الأعلى المسؤول عن حماية الشريعة، ثم إن مسؤوليته لا تقتصر على صـــون حدود دار الإسلام، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعله كله

معتــنقاً للإســلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمّة الله، وممتلكاها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضاً أعداء الله[5].

وضــع ابــن فضل الله العمري لدار الإسلام تخوماً مبهمة أخذت بالحسبان العقائد أكثر من أي شيء آخر، فقال: "ممالك الإسلام واقعة، بحمد الله، في أَحَسن المعمور شرقاً وغرباً وجنوباً وَشمالاً، لأنها لا تنتهي إلى غاية الحَرارَة المفرطة ولا إلى غايــة البَــرد المفــرط، إلاّ فيما قلّ، ولا يخرجُ عن حدّ المُستَطاب.. فغاية معمور الجــنوب مــساكن السودان من عُبَّاد النيران والأصنام، بما تغلغل من جزاير الهند وأطــرافه، والنــصارى بأطراف الحبشة، وعُبَّاد الحيَّات، والهمج في سودان المغرب جنوب غانة. وغاية معمور الشمال من النصارى والهمج ببلاد الصقلب، في شماليها أحد قسمي إيران المسَّماة ببلاد القبجاق، وما سامت ذلك الخط من القسطنطينية، ومــا وراءهــا إلى جليقــية والأرض الكبيرة وجزاير البحر الرومي. وغاية معمور الــشرق من عُبَّاد النيران والأصنام بثالث أقسام توران من بلاد الصين إلى المحيط، وأمّا الغرب فانتهى فيه الإسلام إلى البحر المحيط"[6].

أفصحت دار الإسلام بنفسها عن قيمتها وأهميتها، فهي في أحسن المعمور من الأرض، فمــن الجنوب والشرق عبّاد النيران والأصنام، ومن الشمال الهمج، ومن الغــرب محيط الظلمات، وبهذا نُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها قبائل ضــالة ينبغــي أن تمتثل للشريعة الإلهية، وينبغي أن يبسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقــي إلى مــستوى الأهلية البشرية الحقيقية، وعلى هذا فهناك حرب معلنة أو مــضمرة، بــين دار الإســلام ودار الحرب، لا تنتهي إلاّ حينما يدخل الجميع إلى الإســلام أو يخضعون له؛ فالسلام، بين الدارين، غير ممكن شرعاً؛ لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، وهدى وضلالة، وإيمان وكفر. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد، فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقــضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضروريًّا[7]. وشمل هذا كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

تــشكّلت نظرة المسلمين للآخر في دار الحرب على أسس دينية، فالدين هو المانح النهائي للمعاني، والقيم، وللبشر أيضاً، وعلى ذلك فالبحث عن ملامح الآخر يفتــرض العــودة إلى الــنص المرجعيّ الأول، إلى القرآن الذي جهّز النظر بعناصر

الإدراك والوعـــي، وطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز، وما دام الإســـلام يحمل تصوّراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني، وتعـــبيراً عن تجلّيات المقدّس، فهو يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة الإسلامية[8]. وعلى أساس هذه القاعدة جرى دفع الآخرين غير المؤمنين به خارج مجال الاهتمام، والتقدير، واكتفى المسلمون بجعلهم موضوعاً لجهادهم، فبه يمكن أن يدرجوا في مسالك الحق.

أخفـــق المسلمون في الحفاظ على وحدة دار الإسلام، إذ سرعان ما تفكّكت أواصـــرها من الداخل، وانحلّت الروابط الرمزية التي تصل أطرافها، وظهرت مراكز سياســـية ادّعت كل منها احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الـــشريعة بـــصورتها الصحيحة، وقُسِّمت دار الإسلام سياسيًّا، وإن ظلت موحدة عقائـــديًّا، ولهـــذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر ممّا هو سياسي، ومع الـــزمن تمّ قبول الجوار المغاير كأمر واقع لا بدَّ منه، فما دام التنوع قُبل داخل دار الإسلام، فقد امتد ليشمل العالم كله.

لم تتثبّت حدود جغرافية لدار الإسلام، ولم يجرِ طوال القرون الوسطى، في أي مكـــان مـــن العـــالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة ومعترف بها بصورة كاملة. والقول بحدود شرعية فكرة تمخضت عن النـــزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القـــرن الـــسابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولـــة قـــوية أمر سيادة الدول الضعيفة المتاخمة لها بعين الجدّ، فعنصر القوة، وليس الحـــق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وينطبق هذا أكثر ما ينطبق علـــى مجمـــوعة القـــوى التي تنازعت فيما بينها ضمن دار الإسلام، أو مع الدول والإمبراطوريات المصاقبة لها، وذلك يفسر ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، فرضه التنازع بينهما، وشكل داراً ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح).

وكانت دار العهد مزدوجة الولاء، ومخترقة من إحدى القوتين المجاورتين لها، وفي كثير من الأحيان قامت بدور التخوم الفاصلة بينهما عند غياب المعالم الطبيعية المانعـــة لـــتقدّم هذا الطرف أو ذاك، إلى ذلك كانت دار العهد سهلة الاختراق، فنـــسيجها الاجتماعـــي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من دار الإسلام، ودار الحـــرب، وهـــي في حال زحزحة دائمة، لا تعرف الثبات، وكثيراً ما كان يتوارى وجودها، فلا يحامي عنها أحد.

ومنذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كانت العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي في "دار الإسلام" عكسية؛ فكلما تراجعت السيطرة السياسية، تقدمت الهيمنة الثقافية، إذ حالت التنازعات الداخلية، في دار الإسلام، دون القدرة على إبقاء قوة دفاعية فاعلة على تخومها تؤمِّنها بشكل دائم، فامتصت المنازعات القوة المطلوبة، وظلت حدود دار الإسلام غير ثابتة، تتحكّم بها القوة التي تنبثق هنا أو هناك، بسبب سلطان طموح، أو إمارة قوية، ثم يعيدها الضعف إلى سابق عهدها، ولكن المسلمين المجاورين لدار الحرب ممّن تلاعبت بهم رهانات القوة والظفر، فألحقوا مرة بدار الإسلام، وأخرى بدار العهد، وثالثة بدار الحرب، نجحوا، على نحو منقطع النظير، في تشكيل هويتهم الثقافية الإسلامية كائناً ما كان وجودهم داخل هذه الدار أو تلك، وكائناً ما كانت قراءتهم للإسلام.

كانت الحدود السياسية لدار الإسلام تتغير، ولكن الحدود الثقافية – الدينية ظلت شبه ثابتة، إن لم نقل إنها كانت تتوسع (ظهر هذا في جنوب آسيا، ووسط إفريقية، حيث تمدّدت دار الإسلام بوسائل غير عسكرية في كثير من الأحيان)، ومع التراجع المطّرد للحدود السياسة، نشأ وضع جديد في ظل هذا التوتر المستمر؛ فظهرت إمارات غير خاضعة للمركز التقليدي السياسي لدار الإسلام، وكانت تمثله بغداد، لكنها تدين بالعقيدة نفسها. والحال هذه، فالكيانات السياسية في أطراف دار الإسلام لعبت الدور الرئيس في ترسيخ مفهوم التنوع الخلاق للإسلام الذي لا يتعارض مع وحدته العامّة. وعلى هذا لم تكن دار الإسلام كتلة ثقافية متطابقة التصورات تماماً، ومتماثلة التفسيرات على نحو مطلق، إنما اتصفت بالتعدد الذي رسم خصباً ثقافيًّا لا يجوز إنكاره. كان الإسلام يمثل هوية ثقافية أكثر منه كياناً سياسيًّا ناظماً للجماعة الإسلامية.

2 – تضارب في أنظمة القيم:

فرضت المفاهيم الدينية تبايناً في التصورات، وفي التخيلات، وظهر كل ذلك في المرويّات الكبرى التي مثلتها الآداب، والتواريخ، والمذاهب، فأدّت إلى تركيب صور إكراهية للآخر، بسبب تباين أنظمة القيم، فالآخر، بالدرجة الأولى، هو المختلف في عقيدته الدينية. واستمد التصور الشائع عن الذات والآخر حيويته من المركزية الدينية، أي من تلك البؤرة التي كانت تنبثق منها قيم الحق المطلق إلى

الأبـــد، وبما أن التصور الديني عدّ الله مصدراً لقيم الحق، وأن الحق قد حلّ في دار الإسلام، و لم يحل في دار الحرب، فقيم دار الإسلام هي الصائبة، أمّا قيم دار الحرب فمحقّرة، ومدنّسة، ويلزم تطهير أهلها من النجاسة الوثنية، أو تخليصهم من الضلال الذي يرتعون فيه نتيجة جهلهم الإسلام.

وفي عـــصر تصدّر فيه الشعور الديني أيَّ شعور آخر، لا مكان للمصالحة بين القـــيم والأخلاقـــيات المتبايـــنة، فلكي يظلّ الشعور بتفوق قيم دار الإسلام حيًّا، ومـــتّقداً، فـــلا بـــدَّ مـــن تفـــريق يقوم على ثنائية الحق والباطل بين قيمـــ(نا) وقيمـــ(هم). وصاغت هذه الثنائية وعيَ ولاوعيَ الجماعة الإسلامية، وجعلتها تبني تخيلاتها، ومواقفها، وأحكامها، واختياراتها، على أساس فكرة التراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات، وخفض قيمة الآخر، فجرى تخطّي الإنسان بوصفه كينونة بشرية مستقلة، وصار التركيز عليه بوصفه مستودعاً للقيم الدينية، فأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

وتحوّل سلّم القيم الذي صاغه المسلمون إلى جزء مكمّل من العقيدة، حسب الفهـــم الشائع لها، وتدخّل في تركيب صور مشوّهة للآخر في المرويّات الكبرى، وشمـــل ذلـــك القيم الشائعة لديه، وامتدّ فخصّ حامل تلك القيم. هنالك تشويه لحقـــيقة الآخر ذهنيًّا، وجسديًّا، وعقائديًّا، ففضلاً عن البلادة، والجهل، والضلال، والسفه، والبهيمية، تذبذب الآخر بين تصغير شوّش إنسانيته، وعتّم عليها، كما هو الأمـــر بالنـــسبة للأقـــوام الساكنة في أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجـــوج ومأجـــوج، أو تضخيم مقصود إلى حدّ المبالغة، كما هو الأمر في حالة الـــزنوج، والـــصقالبة. وقد غزت هذه التصورات الآدابَ الجغرافية، وفي مقدمتها سرديّات الارتحال.

وما لبث أن تدخّل اللاهوت فأعاد صوغ القيم الدينية صوغاً اتصف بالثبات والديمومة، وأصبح الفهم الديني للحياة يقوم بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمنُ ثباتَ القـــيم، فتُـــصابَ بالفساد بسبب التحوّل، فالقيم الدينية بمظهرها اللاهوتي تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول، والثبات؛ لأنها قيم مكانية، وليست زمانية. فهي لا تقـــرّ بالتغـــيير، ولا تقبل به. إنها ساكنة، ودائمة الصحة، وتلزم المرء أن يتكيّف معها، بدل أن تتكيف هي معه تبعاً للسياقات الاجتماعية والتاريخية التي يعيش فيها، فـــيظل في حالـــة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها، لكونها المركز المشعّ الدائم،

وهـــو يـــدور في فلكها. قربه أو بعده عنها هو الذي يحدّد أهميته. وما دامت القيم الدينـــية هي التي تحدد أهمية الإنسان، فمن الطبيعي أن تجرّد قواها لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب، ينبغي نشرها في أرجاء العالم كافة، وقـــد يُتبنّـــى العنف وسيلة لتحقيق ذلك. أصبحت القيم جوهراً، وصار الإنسان عرضاً.

تُـــستمد القيم من المجتمع الذي شكّله الإسلام، وهي المعيار الوحيد لصواب المـــسار الذي ينبغي على المجتمعات الأخرى أن تسلكه، وذلك سيفضي، لا محالة، إلى وجود نقيض يسوّغ صيانة القيم من جهة، ويعمل على نشرها لتشمل العالم من جهـــة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضدّية دوراً حاسماً في شطر العـــالم إلى عالمين، وامتد تأثير ذلك إلى المرويّات الكبرى في الثقافة الإسلامية. ثمة تعارض دائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر.

لا يمكـــن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غرار العالم النصي القرآني، فالمجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي. وفي النهاية لا بدَّ من ظفر، فأهل الشرّ من الكفـــار، والمشركين، والمنافقين، وغير المؤمنين، يتآكلون؛ لأنهم تمسّكوا بالباطل، وانـــتحَوا ركـــن الضلال، وأشاحوا بوجوههم عن الحق المطلق، وسيكون النصر للمؤمنين بالله، ممن تشبّثوا بدينه، وبقيمه السامية؛ فأنيطت بهم مهمة خالدة، وعهد إلـــيهم بدور نادر: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض بكاملها، إذ ليس هنالك موانع نهائـــية تحـــول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد، والثقافات، والملل، فمن المنتظـــر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمـــسّك بهـــا، ونشرها، وذلك هو الجهاد، فالجهاد وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدّد.

ومـــا دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني، فإن الجهاد لن يـــتوقّف أبداً، لأنه محكوم بنظام لاهوتي عامّ. يهدف الجهاد إلى تحويل البشر قاطبة إلى عقيدة واحدة، ولكنه يتعارض مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحـــرب. ولّمـــا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائمـــاً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة، أي أن الجماعة المؤمنة في تعارض بديهي مع الجماعات الوثنية والكافرة.

أشـــار "جـــاك بـــيرك" إلى هذا النوع من التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالـــصورة الآتـــية: "المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حـــسب أنمـــاط الغيريـــة. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقـــي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط في حال المنافقين الذين يظهـــرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة.. وتتحرك سلوكياتهم المـــراوِغة بـــين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكـــلام، وفي الـــنهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل. غير أن هنالك خصوماً آخـــرين ســـبق أن لمسهم الحق وبُلّغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، وهـــؤلاء الكفـــار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل"[(9)].

يحـــتاج العـــالم، طبقاً للتصور اللاهوتي، إلى الانقسام أولاً من أجل أن تكون الـــوحدة هي الهدف المنشود، فيما بعد. وما دام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بدَّ أن تكون هي المركز، بكل المعاني الثقافية، والدينية، والجغرافية، والأخلاقية، وينبغي علـــى أهلـــها نَكْءُ جراح الشرك أينما كانت، وتطهيرها من الفساد؛ لبسط الحق حيثما كان الإنسان.

3 – دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي:

ظهـــرت تجليات المركزية الدينية في التواريخ، والأفكار، وعلوم الدين، ولكن مـــن الواضـــح أن الأدب الجغرافي، وفي اللبّ منه مرويّات الارتحال، هو الوسيلة الأكثـــر فاعلية في تحديد الأطر العامّة لتلك المركزية، إذ سَكَّ ذلك الأدب مصطلح "دار الإســـلام" وصاغ دلالته الكبرى. وقد سلّم الجغرافيون والرحّالة بحقيقة كون دار الإسلام هي مركز العالم، ومكمن الحق الدائم، وجعلوا من هذه الفكرة موجّهاً لتـــصوراتهم عـــن الآخـــر. ولم ينجُ أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضيّاته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

تعـــدّ صورة الأرض عند ابن حوقل(ق 4هـــ – 10م) أول محاولة جادة للتعبير عن شكل الأرض في الثقافة العربية – الإسلامية. فالأرض كرة تتربّع في وسطها دار الإســـلام، وفي قلبها تقع ديار العرب، وفي المحيط الضيق للإطار المائي حول الأرض، تظهر، بصعوبة بالغة، من ناحية المشرق والمغرب، ممالك الكفار بأشكال مشوهة. ثمة

تـــضخيم متعمد للصورة خاصّ فقط بدار الإسلام، وتصغير مقصود لكل ما عداها. وقد خُصص كتاب ابن حوقل بكامله لدار الإسلام، وكأنها هي الأرض كلها.

لم يـــبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة أي جهد وصفي لكشف معـــالم دار الحـــرب، فحصرها بين عالم هو المركز ومياه مظلمة. وقد ظهرت في خريطته متقطّعة الأوصال، هلامية، وهامشية، ولا تجتذب اهتمام أحد، ولا توحي بأنهـــا مكـــان مناسب لعيش الإنسان، فهي ملاذات ضيقة تجاور البحار، وتقع في أقالـــيم نائـــية جدًّا، وقد حالت الظروف الطبيعية من برد وحرّ مفرطين إلى إعاقة الكائـــنات البشرية فيها، فأهلها في حياتهم وعلاقاتهم أشبه بالبهائم. وهذا وصف تكراري نجده في سائر المدوّنات والمرويّات الجغرافية عن الأقوام البعيدة.

عـــزف ابن حوقل عن الاهتمام بالعوالم الخارجة عن مجال العقيدة الإسلامية، فمدوّنـــته الـــضخمة لم تتطرق إلى غير أقاليم دار الإسلام. بدأها بديار العرب، ثم توسّع إلى الغرب أولاً، فذكر المغرب، والأندلس، وصقلية، ومصر، ثم شمالاً، فذكر الـــشام، والجزيرة، والعراق، واتجه شرقاً، فأشار إلى خورستان، وفارس، وكرمان، والـــسند، وأرمينـــية، وأذربيجان، والران، والجبال، والديلم، وطبرستان، ومفازة خراســـان، وسجـــستان، وخراسان، وما وراء النهر. ولم يهمل البحار التي تربط أطراف هذا العالم، فذكر بحر فارس، وبحر الروم، وبحر الخزر.

ومـــا ســـوى ذلـــك لا وجود له، ولا يستحق الذكر إن وجد. في الصفحة الأخـــيرة من كتابه أشار إلى آخر المدن في منطقة ما وراء النهر، وذكر مدينتين هما "شـــلاث" و"اســـتياكند"، وأوضح أنهما "ثغران، وإنما يذكران لمحلّهما في الجهاد، وأنهمـــا آخر الإسلام"[10]. لا قيمة لهاتين المدينتين إلاّ في كونهما من ثغور الجهاد، وبهما تنتهي دار الإسلام في الشرق خلال القرن الهجري الرابع.

ســـرعان ما اتخذ هذا التصور طابعاً ثقافيًّا، فلا قيمة ترتجى لأي شيء خارج دار الإسلام، وليس ينبغي على المسلم بذل جهد فيما لا قيمة له. أكد ذلك صراحة المقدســـي في كـــتابه: "أحـــسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" بقوله: إنه معنيّ بدار الإســـلام، وأهـــل هـــذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلّف نفسه عناء الـــبحث في ممالـــك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها[11]. وقد حافظ كثير من الجغـــرافيين على هذا الميثاق الضمني، لكنّ بعض الرحّالة خرقوا بنود ذلك الميثاق، فطافوا في دار الحرب، وعهدوا لأنفسهم أمر التعريف بها.

أظهر ابن حوقل معلومات غزيرة جدًّا فيما يخص أقاليم دار الإسلام، لكنه فاخر بجهـــل لا يُقبل في كل ما له صلة بالأقاليم الأخرى خارجها، وإذا كان معياره يقوم علـــى أســـاس أن "انتظام الممالك بالديانات، والآداب، والحكم، وتقويم العمارات بالـــسياسة المـــستقيمة"(12)، فقد رأى انعدام هذه الركائز إلاّ في دار الإسلام، وذلك أدى بـــه إلى اســـتبعاد كل ما يتصل بالعوالم الرومية، والصينية، والهندية، والإفريقية جـــنوب الصحراء، والأقوام الشمالية من إفرنجة، وصقالبة، وبلغار، وأتراك، وغيرهم. تسبّب البصيرة العقائدية الضيقة خطأ ثقافيًّا لا يغتفر، وينبغي طبقاً لمنظور ابن حوقل طمـــس الآخـــر واســـتبعاده، فكل مَنْ لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعدّ فاقداً للخصال الإنسانية التي تجعله مقبولاً في "أرض" ابن حوقل.

تأسست على هذا التصور نظرة مشوبة بالتبخيس إلى الآخر المفتقر للمقومات الأساســـية: الـــديانات، والآداب، والحكم، والسياسة المستقيمة. هذه الركائز التي اقتـــرحها ابن حوقل استناداً إلى موروث ديني وقيمي لعبت دوراً حاسماً في التفريق بـــين البشر، فأضفت على أهل دار الإسلام قيمة سامية، وسلبت ممّن سواهم ذلك الامتياز، فبها كثّف ابن حوقل رؤية عرقية – دينية – ثقافية – جغرافية جاعلاً منها أساســـاً لقانـــون صـــارم، ورتّـــب في ضوئه أهمية أقاليم الأرض، وأنـــزل"ديار العرب"في قلب الدائرة، فهي المركز المشع إلى الأطراف النائية.

قـــال ابـــن حـــوقل: "بدأت بذكر ديار العرب، فجعلتها إقليماً واحداً؛ لأن الكعـــبة فـــيها، ومكة أم القرى، وهي واسطة هذه الأقاليم عندي، واتبعت ديار العـــرب بعد أن رسمت فيها جميع ما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق، وما يجاورها من الأنهار المنصبّة إلى بحر فارس؛ لأنه يحفُّ بأكثر ديارها، ولأن بحر فارس يعطـــف مـــن جزيرة مسقط مغرّباً إلى مكة، وإلى القلزم، عن خمسين فرسخاً من عُمان، ويدعى ذلك رأس الجمجمة"(13) ثم توسّع في أوصافه غرباً وشرقاً، فالأقاليم المجـــاورة لديار العرب، إنما هي تخوم لها، أمّا ممالك الكفار فتتاخم دار الإسلام في الأرض، وتـــنأى عنها بكل شيء آخر. وتلازمه فكرة المركزية الدينية – العرقية"، ابـــتدأت بـــديار العـــرب لأن القبلة بها، ومكة فيها، وهي أم القرى، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناها غيرهم"(14).

ثم انتقـــى الهمـــداني ما وجده مناسباً من آراء "بطليموس" بخصوص الأقاليم وعُمـــرانها، فانتهـــى إلى تقرير ما كان يرغب في قوله، ومفاده أن ديار العرب هي

أفــضل المعمور في الأرض، فلما"كانت الكواكب مشتركة التدبير في بقاع الأرض خالطــة بــين الوسط والطرف؛ كان من حسن التأليف وانسياق النظام أن نذكر الكــل ليُعرف ما لجزيرة العرب من الطبائع الخاصيَّة والعاميَّة، وأن يظهر ما وسَمها به الحكماءُ ممّا في أهلها موجود ومعاين". فمن يسكن من البشر على خط الاستواء أو بجواره، "تكون أبدانهم سوداً، وشعورهم سوداً جعدة كثيفة، ووجوههم قحلة، وجثــثهم قصيفة، وطبائعهم حارة، وأخلاقهم في أكثر الأمر وحشية لدوام الحر في موضع مسكنهم واتصاله بهم".

وأمّــا أقوام أقاصي الشمال، فإنهم "لبعدهم عن حرارة الشمس بعداً كثيراً صار الــبرد عليهم أغلب، ولمّا كان ما يصل إليهم من الرطوبة شيء كثير غزير الغذاء، و لم يكن هناك حرارة تنشفها، صارت ألوانهم بيضاء، وشعورهم سبطاً، وأبدانهم عظيمة مخــصبة، وطبائعهم مائلة إلى البرد، وأخلاق هؤلاء القوم أيضاً وحشية لدوام البرد في مواضــع مساكنهم واتصاله". وأمّا الذين يسكنون في الوسط "فإن الشمس لما كانت لا تــصل إلى موضع سمت رؤوسهم.. صارت ألوان هؤلاء متوسطة، ومقادير أبدانهم معتدلة، وطبائعهم حسنة المزاج، ومساكنهم متصلة وأخلاقهم أنيسة".

وبعــد هذا التقسيم العامّ انتقل الهمداني إلى تفصيل خصائص"جماعة الوسط" فقــال: "ومــن كان من هؤلاء يميل إلى ناحية الجنوب فهو في أكثر الأمر أذكى، وأحــيل، وأقوى على العلم بأمور الآلهة؛ لقرب فلك البروج، والكواكب المتحيرة، مــن موضع سمت رؤوسهم، وحركات أنفسهم تليق بحركات الكواكب في سرعة وقــوفها على الشيء، وإنها ذوات فحص، ونظر في العلوم التي تسمى التعليمية.. ومــن كان منهم بالجملة مائلاً إلى ناحية المشرق فهم أكثر تذكّراً، وأقوى أنفساً، ويظهــرون جميع أمورهم؛ لأن ناحية المشرق من طباع الشمس، وهي ناحية نهارية مذكرة ومتيامنة.

وأمّــا الذين يميلون إلى ناحية المغرب فهم أكثر تأنيثاً وأنفسهم ألين، ويخفون أمورهم في أكثر الأمر، ويستروها؛ لأن هذه الناحية قمرية، ومن شأن القمر أبداً أن يكــون أول طلوعه وظهوره بعد الاجتماع من ناحية مهب الرياح الغربية المسماة بالدبــور، ولــذلك يظن بهذه الناحية أنها ليلية مؤنثة متياسرة ضد الناحية الشرقية. وكــل واحدة من هذه النواحي الكلية يلزم أن يكون فيها أحوال جزئية من أحوال الأخلاق والسنن الطبيعية".

وضـــمن هذه "الوسطية المشرقية" توجد أفضل البلاد المعمورة، وهي جزيرة العـــرب، لوقوعها في المكان المناسب الذي أراده الهمداني طبقاً لحسابات بطليموس الفلكـــية، فهي تقع في"الوسط"من كل شيء، كما أنها تتميز بكونها شرقية يغلب علـــيها التذكير المضاد للصفة الأنثوية التي يتميز بها الغرب، وعلى هذا يكون أهلها قـــد حازوا الخصال الأولى في مملكة الإنسانية، ولكن لا بدَّ من دعم ذلك بفرضية أخرى، فرضية خاصّة بالجزيرة نفسها، فهي إلى ذلك الأفضل بين البلاد المعمورة في العـــالم، لأن "بهـــا البيت الحرام، والبيت الذي جعله الله مثابة للناس، وأمناً، ومقام إبـــراهيم عليه السلام، وأم القرى، ومخرج النبوة، ومعدن الرسالة، ومتبوأ إبراهيم، منشأ إسماعيل، ومولد محمد صلى الله تعالى عليهم أجمعين، ومقطن آل الله، ولذلك قـــال رســـول الله صلى الله عليه وسلم لعتَّاب بن أسَيد: "إني مستخلفك على آل الله"، وإليها كان يسير آدم، وبها كان قطونه، وبها أرض يثرب مُهاجر النبـــي عليه السلام، وحرمه، ومركز الإسلام، ومقام الإمامة، وقطب الخلافة، ودار العز، ومحل الإمـــرة، وبهـــا الوادي المقدس طوى، وطور سينا، ومسجد إيلياء، وآثار الأنبياء، ومـــنابت الأتقـــياء، ومحافـــد الأصفياء، وعرَصة المحشر، وجبال الرحمة، ومتعلّق الـــسِّياحة، والعـــبادة، والسراة القاطعة من أعلى اليمن إلى أسفل الشام، وبها بقاع الفـــصاحة والـــصباحة، واعـــتدال المزاج، وحسن الألوان، لا الصهبة ولا الزرقة، ومتوســـط النبات في الشَّعر، لا القطط، ولا السَّبط، واسوداد الأحداق، واحورار المقـــل، مـــع الحَمـــيّة، والأريحيّة، والسخاء، والكرم، والجود بما تشح به الأنفس، والـــصبر بساعة البأس، وبها أفرس من ركب الخيل فهم لها حزم وحلاس، وأحسن مـــن امتطـــى الإبل فهم لها أرباب وأقباس، وأوفى من تقلد ذمة، وأبرع من نطق بحكمة"[15].

تخـــصيص ديـــار العرب بالأسباب المذكورة دون غيرها من الأقاليم، أضفى علـــيها رفعـــة ذات مستويات متعددة ومتراكبة: التلازم الشديد بين مركزية دينية وعـــرقية وجغرافية وبين عوالم إنْ هي إلاّ امتداد لممارسة النفوذ المركزي بوجوهه المتـــنوعة تلك. فالاتصال بين ديار العرب من جهة، والأقاليم الأخرى المكوِّنة لدار الإســـلام مـــن جهة، والانفصال بين دار الإسلام، ودار الكفر، يقوم على سلسلة معقـــدة مـــن التبعية والاختزال والاستبعاد. فثمة مركز يضيء بأنواره عالماً محاذياً، يظـــل ممتدًّا إلى أن تضعف شدة النور في تخومه، فيسقط كل ما وراء ذلك في ظلام

دامــس. هــنالك تدفّق دائم للقيم العليا من بؤرة ما إلى أطراف محيطة. اكتسبت قيمــتها مــن تيار القيم النابع من ديار العرب، فدار الإسلام مدينة للعرب، ودار الحرب مدينة للمسلمين.

مــن المعلــوم أن ابن حوقل نسخ الإصطخري في كتابه "المسالك الممالك" واحــتذاه بألفاظــه وتراكيبه، والتوسعات البسيطة التي وردت كإضافات محدودة للغايــة هنا وهناك، لا تؤكد إلاّ أن الكتابين كتاب واحد. ومَن يطّلع على مقدمة كتاب "صورة الأرض "يصاب بالعجب، لأن صاحبه تخطّى الإصطخري، وأغفله، ولم يأتِ على ذكر له.

لم يــستمد ابــن حوقل كتابه بكامله من كتاب الإصطخري، فحسب، إنما اســتعار الرؤية ذاتها التي ترتب شؤون الأقاليم لتحقيق فكرة التمركز حول الذات، فديار العرب هي "واسطة الأقاليم". ومن سمائها انبثقت، أول مرة، الحقيقة الإلهية، وبالنــسبة للمسلم، فكل الأشياء تتوارى خلف هذه الحقيقة. كان الوعي، بإشكاله البــسيطة الأولى، يتدفق عارماً في تيار ينطلق من المكان الذي لمست فيه كلمة الله وجــه الأرض. والحجــج التي أوردها ابن حوقل لتقديم العرب وديارهم، أخذها بالحــرف مــن الإصــطخري(16) فاستأثر لنفسه بذخيرة المعلومات التي جهزها له الآخرون. فكرة الأقاليم بذاتها كانت شائعة من قبل، كما سنبيّن بعد قليل.

ومــنح ابن خرداذبه، وهو من المؤسسين الأُول للجغرافيا الإسلامية في القرن الــثالث الهجــري (التاســع الميلادي) أهمية استثنائية للبعد الديني في رؤيته للعالم المــسكون، جــاعلاً مــن مكــة مركز الأرض، فإلى الكعبة تتجه قلوب المؤمنين ووجــوههم عــدة مرات كل يوم. إنه لا يذكر كلمة "مركز" أو "وسط"، ولكنه يركّــز فهماً مجازيًّا غايته الإعلاء من شأن التمركز. فالكعبة قلب مكة، ومكة قلب ديار العرب، وديار العرب قلب دار الإسلام، ودار الإسلام قلب العالم القديم.

استقطبت الكعبة اهتمام المسلمين حيثما كانوا، فهي "القبلة" التي تكثفت فيها كــل أدعــية الخلاص والتطهر والرغبة في نيل رضا الخالق. إنها شمس تجذب إليها الكــواكب، وترســل بأشعتها إلى العوالم المجاورة، يقول ابن خرداذبه: "قِبلة أهل أرمينــية، وأذربــيجان، وبغداد، وواسط، والكوفة، والمدائن، والبصرة، وحلوان، والدينور، ونهاوند، وهمذان، وأصبهان، والريّ، وطبرستان، وخراسان كلها، وبلاد الخــزر، وقشمير الهند، إلى حائط الكعبة الذي فيه بابها، وهو من القطب الشمالي

عـــن يـــساره إلى وســـط المشرق. وأمّا التبت، وبلاد الترك، والصين، والمنصورة، فخلف وسط المشرق بثمانية أجزاء لقرب قبلتهم من الحجر الأسود.

وأمّـــا قِبلة أهل اليمن فصلاتهم إلى الركن اليماني، ووجوههم إلى وجوه أهل أرمينـــية إذا صـــلوا. وأمّا قِبلة أهل المغرب، وإفريقية، ومصر، والشام، والجزيرة، فوســـط المغرب، وصلاتهم إلى الركن الشامي، ووجوههم إذا صلّوا إلى وجوه أهل المنـــصورة (تقع في شمال غرب الهند أعلى مدينة الديبل) إذا صلوا. فهذه قِبل القوم والـــنحو الـــذي يصلون إليه"[17]. تتقاطع على أركان الكعبة تطلعات المؤمنين من المشرق والمغرب ومن الشمال والجنوب. هي مركز جذب، وإشعاع.

4. الآخر: نظرة ساكنة:

صاغت الآداب الجغرافية وعي المسلمين بعالمهم وعالم غيرهم، فهي مستندات علـــى غاية من الأهمية في ترسيخ صورة (الأنا) وصورة (الآخر). ومع أن الجغرافيا الوصفية، مثل كتب البلدان، والمسالك والممالك، وكتب الأقاليم، قدمت معلومات ثميـــنة عـــن دار الإســـلام، ومرّرتْ أحياناً معلومات مختزلة عن دار الحرب؛ فإن المعلومات الأكثر أهمية عن العالمين قدمتها كتب الرحلات التي خصت العالم القديم بأجمعـــه تقريباً بملاحظات ثمينة، ففيها يكمن التمثيل السرديّ الشامل للعالم القديم بتنوعاته الثقافية، والعرقية، والدينية. وفي تضاعيفها ترسّبت صور الآخر.

انـــتقد أبـــو الفـــداء الموروث الجغرافي الذي تراكم إلى زمنه في القرن الثامن الهجـــري (الـــرابع عشر الميلادي) بادئاً بابن حوقل الذي سجّل عليه عدم ضبطه للأسمـــاء والأطوال والعروض؛ الأمر الذي قاد إلى جهل بمواقع الأقاليم، ومع أنه لم يكتـــشف أن كـــتاب ابن حوقل استنساخ لكتاب الإصطخري، فقد أشار إلى أن الإدريـــسي، وابـــن خـــرداذبه، وغيرهما، حذوا حذو ابن حوقل في عدم التعرّض لتحقـــيق أسماء المدن والأماكن والأشخاص، وإلى ذلك لم يلاحظ أن ابن خرداذبه مـــتقدّم على ابن حوقل بحوالي قرن من الزمان، فانتقل إلى نقطة جديرة بالاهتمام، وهي اقتصار أولئك الجغرافيين على وصف دار الإسلام "إن جميع الكتب المؤلفة في هـــذا الفن لا تشتمل إلاّ على القليل إلى الغاية، فإن إقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنـــه لم يقـــع إلينا من أخباره إلاّ الشاذّ النادر، وهو مع ذلك غير محقّق. وكذلك إقلـــيم الهـــند فإن الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب، وهو غير محقّق، وكذلك

بلاد البلغار، وبلاد الجركس، وبلاد الروس، وبلاد السرب (الصرب) وبلاد الأولق، وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى المحيط الغربـــي، فإنها بلاد كثيرة، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية، ومع ذلك فإن أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا، لم يذكر مـــنها إلاّ القلـــيل النادر، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب، فإنها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش، والزنج، والنوبة، والتكرور، والزيلع، وغيرهم، فإنه لم يقـــع إلينا من أخبار بلادهم إلاّ القليل النادر، وغالب كتب المسالك والممالك، إنما حققوا بلاد الإسلام"[18].

يمهّـــد هـــذا الـــنوع من النقد للمدوّنات الجغرافية القديمة إلى أن أبا الفداء سيتخطّى عثرة أسلافه، ويستدرك عليهم، بأن يسدّ ذلك النقص المريع الذي أصبح ظاهـــرة ملفتة للنظر، خاصّة وأن دار الإسلام تمزقت إلى أشلاء سياسية متناثرة في عصره، وقد سعى فعلاً لتحقيق ذلك، لكنه ما أن فرغ من ذكر المعلومات الشائعة بأجزاء الأرض، وأقاليمها، ومقاساتها، وبحارها، وأنهارها، وجبالها، إلاّ ووجد نفسه حائـــراً في كيفـــية ترتيب الأماكن، فما عثر على حلّ لاختيار البداية المناسبة إلاّ باللجـــوء إلى ابن حوقل نفسه: "أمّا ترتيب الأماكن وتقديم بعضها على بعض في الذكـــر، فإنـــه لم يتهيأ لنا فيه ترتيب يرضينا، فتبعنا فيه ابن حوقل، وابتدأنا بجزيرة العرب لكون بيت الله الحرام، وقبر نبيه، عليه أفضل الصلاة والسلام، فيها[19].

تبنّـــى أبـــو الفـــداء ترتيب ابن حوقل القائم على ترتيب الإصطخري، وهو التـــرتيب المستند إلى أسس دينية، وعرقية، وثقافية، لكنه وسّع المجال في التفاصيل الداخلـــية للترتيب، فما أن فرغ من ذكر جزيرة العرب، واتجه غرباً للحديث عن مـــصر والمغـــرب والأنـــدلس، كمـــا فعل أسلافه، إلاّ وأفرد صفحات قليلة جدًّا لـــــ "الجانب الجنوبـــي من الأرض، وهو بلاد السودان"، ثم مثلها لـــ "جزائر بحر الـــروم والمحيط الغربـــي"، ثم مرّ بسرعة على "الجانب الشمالي من الأرض" قبل أن يـــتابع ترتيب الأوائل في المشرق، فاختصر القول في "الهند" و"الصين" و"جزائر بحر الشرق"، ثم "بلاد الروم".

يلاحـــظ أن أبا الفداء زاد في تفاصيل البلاد الإسلامية المشرقية، فأضاف إلى قائمته "زابلستان، والغور" و"طخارستان، وبذخشان" و"خوارزم". وبذلك كشف الـــتفكك السياسي الذي لحق بدار الإسلام؛ فالأقاليم الثلاثة الأخيرة كانت تدرج من قبل ضمن "خراسان". ولا تظهر في مدوّنات السابقين عليه. فمن بلاد ما وراء

النهر، وهي آخر الأقاليم الإسلامية المشرقية، انبثق بلد هو "تركستان". فأبو الفداء المتأخـــر بأكثر من أربعة قرون عن اللحظة التي صيغت فيها مركزية دار الإسلام، وجـــد نفـــسه أمام واقع مختلف، فقد ذابت تخوم الدار القديمة، واختفى ذكر تلك الـــثغور الـــتي كـــان جهادها كافياً لإدراجها في تلك الدار، كما هو الأمر عند الإصـــطخري وابـــن حوقل، وثمة قوى أخرى فرضت حضورها في دار الحرب، وأصبحت دار العقيدة الإسلامية ليست عالماً مقفلاً محاطاً بالأعداء فقط، إنما انتقل العداء إلى الداخل.

لم يمتلك أبو الفداء الجرأة الكافية لنقض سنّة القدماء، فمضى يعمل في هديها، علـــى أنـــه كان يصطدم بحقائق جديدة لم تكن ظهرت من قبل، وذلك دفعه إلى تعديل قوائم السابقين، بإضافات طفيفة شملت معظم البلاد التي كان يُحذّر من قبل الخوض في تفاصيلها، باعتبارها دار حرب، ينبغي للمسلم إلاّ يهتم بها، فاختزلها إلى أقالـــيم شـــبه مهجورة تكاد تكون خالية من بني الإنسان، ففي كتابه الكبير الذي يـــربو علـــى خمسمئة صفحة، لم تستأثر دار الحرب، إلاّ بإشارات مقتضبة لا تزيد علـــى نسبة خمسة في المئة من حجم الكتاب، وقد خُصّص معظمها لتقويم الأسماء والقياســـات. وكل ذلك النقص الفادح سيتكفل بإكماله الرحّالة بتوغلهم الجريء في عمق تلك الديار.

5 – حنين، وتخيلات، وأوهام:

تحدثـــنا عـــن دار الإسلام بوصفها مجالاً شعوريًّا للقيم الدينية ثبتت حدودها الآداب الجغرافية، ولكن ليس من الصواب إهمال المؤثرات السياسية، فحيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي البؤرة المركزية لتلك الدار، وهكذا فإن الوجود العباسي في بغداد سرعان ما جعل من العراق البؤرة الأكثر أهمية داخل دار الإســـلام، وقامت الآداب الجغرافية بتسويغ ذلك. لقد تدخل العامل السياسي، وهو أحد تجليات المنظومة القيمية، في اعتبار العراق قلب العالم القديم، الأمر الذي يكـــشف أن الجغرافيين يدمجون بالمعطيات الدينية أخرى سياسية. سنرى فيما يلي كيف تتم إعادة تكييف المرويّات السرديّة من أجل تسويغ فكرة التمركز.

نُظـــر إلى العـــراق، طـــوال العصر العباسي، على أنه مركز العالم، وأفضل الأقالـــيم. ولا تخفـــى الأسباب السياسية، والثقافية، والأيدلوجية، الكامنة وراء

موقف الجغرافيين، والرحّالة، والمؤرخين، فلم يكن موقفهم من مركزية العراق قد ظهـــر بمـــنأى عن التأثيرات النافذة في ذلك العصر، فثمة أسباب وجّهت عمل هؤلاء، وأثّرت في رؤاهم، ومواقفهم، ومنها التحيزات الإقليمية التي ذهبت إلى أن العـــراق هو بؤرة الإقليم الرابع الذي هو أفضل أقاليم الأرض من الناحية الطبيعية والبـــشرية، علـــى أن القول بمركزية الإقليم الرابع، إنما هي، في الأصل، إيرانية المنشأ[20].

لا يخـــالط يقـــينَ ابـــن خرداذبه أيُّ شكٍّ في اعتبار بغداد المركز السياسي، والاقتـــصادي، والـــثقافي، للعالم القديم، لأنها عاصمة دار الإسلام في عصره، فهي مركـــز استقطاب لكل الموارد البشرية، والاقتصادية، والأدبية، والفكرية، والدينية، لكن الآداب الجغرافية كانت تمارس إكراها مقصوداً، فترتّب أقاليم الأرض، ليكون العـــراق في أفضلها، ولتكون بغداد في أفضل الأقسام من تلك الأقاليم. وهذا دفع ابن خرداذبه للحديث عن سواد العراق، قبل أن ينتقل لتثبيت بغداد بوصفها العقد الناظم للعالم القديم، والنقطة التي تجتذب إليها كل شيء. بدأ أولاً بتقدير المسافات بينها وبين أقاليم المشرق إلى خراسان، بما في ذلك الوقوف على المدن المهمة الواقعة علـــى الطـــريق الموصل إلى بغداد، ثم انصرف، بعد ذلك، إلى الحديث عن الطريق الـــذي يصلها بالمغرب، وكان من الطبيعي أن يهتم بالطريق الذي يربطها بمكة، ثم بسواها من مدن وأقاليم دار الإسلام.

بغـــداد واســـطة عِقد دار الإسلام، وهي المركز الذي كان يستقطب اهتمام الجمـــيع، إنهـــا الـــبؤرةَ المشعّة على الأطراف كلها، وقد جعلها كتاب "المسالك والممالـــك" المكـــان الذي منه يتجه، وإليه يصل، كل ما له علاقة بدار الإسلام. يـــصلح الكـــتاب أن يكـــون دليل سفر للرحّالة، والمسافرين، والجند، والتجار، والـــسفراء، والحجّـــاج، والجباة، وكل من يرهن حياته بالأسفار والارتحال، ففيه معلـــومات دقيقة عن المسافات، والطرق، والاتجاهات، والمدن، وجميعها تقود إلى بغداد في نهاية المطاف، فمن يبتغي المجد عليه بدار السلام.

لـــيس مـــن المـــصادفة أن يُلحق بكتاب ابن خرداذبة كتاب "الخراج وصنعة الكـــتابة" لـــــ "قدامـــة ابن جعفر" لأنه مكمّل له، ففضلاً عن اهتمامه بالطرق والمـــسافات، فهو يعنى بـــ "الخراج"، أي خراج البلاد المكوّنة لدار الإسلام، وهو ينطلق أيضاً من اعتبار مركزية بغداد "نبدأ بالطريق المأخوذ فيه من مدينة السلام إلى

مكـــة، وهـــو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدم". ويحتل الأمر أهمية استثنائية "لأن قصبة مملكة الإسلام بلد العراق"[21]. ولهذا فإن قدامة بن جعفر، بعد أن انتهى من ذكـــر الطرق والمسافات، أبدى حرصاً شديداً على إدراج الكميات المتحصّلة من خـــراج كـــل إقليم ومدينة وقصبة، وقدّم إحصاءات دقيقة بالدينار والدرهم بيّنت المـــوارد المالية لدار الإسلام، وكلها كانت تصب في بغداد، وبعد أن فرغ من ذاك عـــرّج علـــى ذكـــر "ثغور الإسلام، والأمم، والأجيال، المطيفة بها"[22]. ومقدار ما تدفعه لدار الإسلام.

ارتـــسمت بغـــداد، لـــدى ابن خرداذبه، وقدامة بن جعفر، بوصفها مركز الاستقطاب، والاتصال، والتداول المالي، في القرن الثالث، ولم يقتصر ذلك عليهما، فقـــد أفـــرد ابن حوقل مكانة لبغداد، في كتابه "صورة الأرض". وركّب للعراق صـــورة مـــضخّمة، مـــؤكداً على موقعه الاستثنائي في ذهنية الكتّاب والمؤرخين والجغرافيين القدامى، فالعراق "أعظم أقاليم الأرض منـــزلة، وأجلّها صفة، وأغزرها جباية، وأكثرها دخلاً، وأجملها أهلاً، وأكثرها أموالاً، وأحسنها محاسن، وأفخرها صـــنائع، وأهلـــه فأوفـــرهم عقولاً، وأوسعهم حلوماً، وأفسحهم فطنة في سالف الـــزمان، والأمم الخالية، وبمثله تجري أمور أمة الآخرة، يقرّ بذلك لهم أهل الطاعة والفضائل، ولا يمتري فيه أهل الدراية والحصائل"[23].

قـــدّم كثير من الجغرافيين تفصيلات شاملة عن العراق تضمنت ضروباً كثيرة مـــن الإعجاب، والدهشة، ولتخفيف حدّة التحيزات، كانوا يدرجون، في كتبهم، اعتذارات متكررة تدرأ عنهم شبهة الانحياز، وبأنهم لم يكونوا مبالغين فيما أوردوه، فكـــل مـــا في العـــراق شائع يعرفه الداني، ويعلم به القاصي، ولا ضرورة تلزمهم لإدراج كل التفاصيل، فلا حاجة للتعريف بالمعروف. وهو أمر يظهر بوضوح عند الإصطخري، وابن حوقل[24].

وحظـــيت بغداد بعناية الأدب الجغرافي لكونها عاصمة دار الإسلام. وما كان ينطـــبق علـــى العراق، ينطبق على بغداد، وقد تذرّع الإصطخري ببعض الحجج، وكـــشف حرجاً لا يخفى، وهو يعرّف بها، فمثلها لا يقع التعريف به، لأنها المدينة الـــتي لا يجهل أحد أمرها، ولا يمكن لكتاب أن يستوفي ذكرها كلها "لم نُكثر من وصـــف بغـــداد لاشتهار وصفها عند الخواص والعوامّ، فاكتفينا من وصف بغداد بجملة يسيرة ذكرناها لئلا يطول به الكتاب"[25].

حـــشد اليعقوبـــي في كتاب "البلدان" جملة من الأسباب التي جعلته يرى في العراق، وبغداد، المركز الأول للعالم المعمور في عصره، فغمر قولَه فيهما إعجابٌ لا يخفـــى، وحفاوةٌ لا تنكر"، وإنما ابتدأتُ بالعراق لأنها وسط الدنيا، وسرّة الأرض، وذكـــرت بغداد لأنها وسط العراق، والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربهـــا سعة، وكبرًّا، وعمارةً، وكثرة مياه، وصحة هواء، ولأنه سكنها مـــن أصناف الناس، وأهل الأمصار والكور، وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانـــية؛ وآثرها جميع أهل الآفاق على أوطانهم، فليس من أهل بلد إلاّ ولهم فيها محلّة، ومتجر، ومتصرّف، فاجتمع بها ما ليس في مدينة في الدنيا.

ثم يجـــري في حافتـــيها النهران الأعظمان: دجلة والفرات، فيأتيها التجارات والمـــير بـــرًّا وبحـــراً، بأيسر السعي؛ حتى تكامل بها كل متجر، يحمل من المشرق والمغرب من أرض الإسلام وغير أرض الإسلام، فإنه يحمل إليها من الهند، والسند، والـــصين، والتبت، والترك، والديلم، والخزر، والحبشة، وسائر البلدان؛ حتى يكون بهـــا مـــن تجـــارات البلدان أكثر ممّا في تلك البلدان التي خرجت التجارات منها؛ ويكـــون مع ذلك أوجد وأمكن حتى كأنما سيقت إليها خيرات الأرض؛ وجمعت فـــيها ذخائـــر الدنيا؛ وتكاملت بها بركات العالم. وهي مع هذا مدينة بني هاشم، ودار مُلكهم، ومحل سلطانهم، لم يبتدئ بها أحد قبلهم، ولم يسكنها ملوك سواهم، ولأن ســـلفي كانوا القائمين بها وأحدهم تولى أمرها؛ ولها الاسم المشهور والذكر الذائع".

واستطرد إثر هذه المقدمة في إيراد أدلة الطبيعة على أن مركز دار الإسلام هي الأفضل "ثم هي وسط الدنيا، لأنها على ما أجمع عليه قول الحساب، وتضمنته كتب الأوائل من الحكماء في الإقليم الرابع، وهو الإقليم الأوسط، الذي يعتدل فيه الهواء، في جميع الأزمان والفصول؛ فيكون الحرّ بها شديداً في أيام القيظ، والبرد شديداً في أيام الشتاء، ويعتدل الفصلان الخريف والربيع في أوقاتهما، ويكون دخول الخريف إلى الشتاء، غير متباين الهواء؛ ودخول الربيع إلى الصيف غير متباين الهواء، وكذلك كـــل فـــصل ينتقل من هواء إلى هواء، ومن زمان إلى زمان؛ فلذلك اعتدل الهواء، وطاب الثرى، وعذب الماء، وزكت الأشجار، وطابت الثمار، وأخصبت الزروع، وكثـــرت الخيرات، وقرب مستنبط معينها وباعتدال الهواء، وطيب الثرى، وعذوبة المـــاء، حـــسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم، حتى فضلوا

الـــناس، في العلم، والفهم، والأدب، والنظر، والتمييز، والتجارات، والصناعات، والمكاســـب، والحذق بكل مناظرة، وأحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة. فليس عالم أعلم من عالمهم؛ ولا أروى من روايتهم؛ ولا أجدل من متكلمهم؛ ولا أعرب من نحويّهم؛ ولا أصح من قارئهم؛ ولا أمهر من متطببهم؛ ولا أحذق من مغنيهم؛ ولا ألطـــف من صانعهم؛ ولا أكتب من كاتبهم؛ ولا أبيَن من منطقهم؛ ولا أعبد مـــن عابـــدهم؛ ولا أروع مـــن زاهدهم؛ ولا أفقه من حاكمهم؛ ولا أخطب من خطيبهم، ولا أشعر من شاعرهم، ولا أفتك من ماجنهم".

ولبيان كيفية اختيارها عاصمة لدار الإسلام، فلا بدَّ من رواية تاريخية تفاضلية تقوم على ركني المدح والقدح "لّما أفضت الخلافة إلى بني عم رسول الله، صلى الله علـــيه وآله، من ولد العباس بن عبد المطلب، عرفوا بحسن تمييزهم وصحة عقولهم، وكمـــال آرائهم، فضل العراق، وجلالتها، وسعتها، ووسطها للدنيا؛ وإنها ليست كالـــشآم الوبيـــئة الهواء الضيقة المنازل، الحزنة الأرض، المتصلة الطواعين، الجافية الأهـــل، ولا كمصر المتغيرة الهواء، الكثيرة الوباء التي إنما هي بين بحر رطب، عفن، كثير البخارات الرديئة التي تولد الأدواء، وتفسد الغذاء، وبين الجبل اليابس الصلد، الـــذي ليبـــسه وملوحته وفساده لا ينبت فيه خضر ولا ينفجر منه عين ماء. ولا كإفـــريقية البعيدة عن جزيرة الإسلام، وعن بيت الله الحرام، الجافية الأهل، الكثيرة العـــدوّ، ولا كأرمينية النائية، الباردة الصردة الحزنة التي يحيط بها الأعداء. ولا مثل الجبل كور الحزنة الخشنة المثلجة دار الأكراد الغليظي الأكباد. ولا كأرض خراسان الطاعـــنة في مـــشرق الشمس التي يحيط بها من جميع أطرافها عدوّ كلب ومحارب حـــرب. ولا كالحجاز النكدة المعاش الضيقة المكسب التي قوتُ أهلها من غيرها.. ولا كالتـــبت الـــتي بفساد هوائها وغذائها، تغيرت ألوان أهلها، وصغرت أبدانهم، وتجعدت شعورهم.

فلمّـــا علموا (بنو العباس)أنها أفضل البلدان، نـــزلوها، مختارين لها. فلمّا ولي أبو جعفر المنصور الخلافة "صار إلى بغداد، فوقف بها، وقال: ما اسم هذا الموضع؟ قـــيل له: بغداد. قال: هذه والله المدينة التي أعلمني أبـــي محمد بن علي أني أبنيها، وأنـــــزلها، وينـــــزلها ولـــدي مـــن بعدي. ولقد غفلت عنها الملوك في الجاهلية والإســـلام، حـــتى يتم تدبير الله لي وحكمه فيَّ، وتصح الروايات، وتبين الدلائل والعلامـــات، وإلا فجزيـــرة بين دجلة والفرات؛ دجلة شرقيها، والفرات غربيها؛

مـــشرعة للدنـــيا، كل ما يأتي في دجلة، من واسط، والبصرة، والأبلَّة، والأهواز، وفـــارس، وعمان واليمامة، والبحرين، وما يتصل بذلك فإليها ترقى، وبها ترسى. وكـــذلك مـــا يأتي من الموصل، وديار ربيعة، وأذربيجان، وأرمينية، ممّا يحمل في الـــسفن في دجلـــة. ومـــا يأتي من ديار مضر والرقة، والشآم، والثغور، ومصر، والمغرب، ممّا يحمل في السفن في الفرات، فيها يحتط وينـــزل، ومدرجة أهل الجبل وأصـــبهان وكـــور خراســـان. فالحمد لله الذي ذخرها لي، وأغفل عنها كل من تقـــدمني، والله لأبنيـــنّها، ثم أســـكنها أيام حياتي، ويسكنها ولدي من بعدي؛ ثم لتكونن أعمر مدينة في الأرض"[26].

ولا غـــرابة، بعـــد كل ذلك، أن ينتهي الأمر بابن الوردي إلى اعتبار بغداد إحـــدى غرائب العالم، فهي "جنة الأرض، وواسطة الدنيا، وقبة الإسلام، ومدينة السلام، وغرة البلاد، ودار الخلفاء، ومعدن الظرفاء واللطائف، وبها أرباب النهايات في العلوم، والدرايات، والحكم، والصناعات، هواؤها ألطف من كل هواء، وماؤها أعذب من كل ماء، ونسيمها أرق من كل نسيم"[27]. وكل هذا جعلها محط أنظار الجغرافيين والرحّالة، وموضوع عنايتهم.

يمكـــن اعتـــبار مدوّنات ابن خرداذبه، وقدامة، واليعقوبـــي، والإصطخري، وابـــن حـــوقل، ممهـــدات أساســـية بلورت فكرة وضع العراق في المركز، لكن المسعودي، وقد عُرف بتوسعاته الثقافية، صاغ تلك المركزية من منظور أشمل؛ فقد أدرج أسباباً متعددة لها، وأعاد ترتيب المعطيات الشخصية والموضوعية بكل تنوعاتها ليجعل من العراق مركز استقطاب استثنائي، ومدخله إلى ذلك ذاتي بحكم الولادة؛ فقد أعلن اعتزازه بالعراق، لأنه "الإقليم الذي ولدنا به".

واحتفـــى بما اختص به "كثرة مرافقه، واعتدال أرضه، وغضارة عيشه، ومادة الرافدين إليه، وهما دجلة والفرات، وعموم الأمن فيه، وبُعد الخوف عنه، وتوسطه الأقاليم السبعة، وقد كانت الأوائل تشبهه من العالم بالقلب من الجسد؛ لأن أرضه مـــن إقلـــيم بابل الذي تشعّبت الآراء عن أهله بحكمة الأمور كما يقع ذلك عن القلـــب، وبذلك اعتدلت ألوان أهله، واقتدرت أجسامهم، فسلموا من شُقرة الروم والـــصقالبة، وســـواد الحبشة، وغلظ البربر، ومن جفا من الأمم، واجتمعت فيهم محاســـن جميع الأقطار، وكما اعتدلوا في الجبِلَّة كذلك لطفوا في الفطنة، والتمسك بمحاسن الأمور، وأشرف هذا الإقليم مدينة السلام"[28].

كـــتب المسعودي هذا الكلام في مصر، وهو بعيد من العراق، فتدخلت نبرة الحـــنين إلى مسقط رأسه في ترتيب أفكاره وأحكامه، وشأنه شأن معظم الجغرافيين القدامـــى مـــنح الموقع الجغرافي قيمة عليا في تحديد الطبائع البشرية وسلوك الأفراد وصـــفاتهم، وهي فكرة ظلت فاعلة في مسار الفكر الإنساني حتى العصر الحديث، وتعْزى أصولها النظرية الأولى إلى اليونان. لكن أرسطو طرحها كنظرية ضمن كتابه "الـــسياسة"[29]. واصطلح عليها بنظرية "الكيوف الطبيعية" وهي فرضية ربطت، بشكل مباشر، بين المناخ والطبع، وأضفت تفوّقاً وقيمة على الأقوام بحسب اعتدال المناخ. وكنا وقفنا، في مكان آخر، بالتفصيل على أسس تلك النظرية، وتجلياتها، في الفكر الغربـــي الحديث[30].

وكما نظر أرسطو إلى بلاد اليونان باعتبارها مركز العالم، نظر المسعودي إلى العراق باعتباره قلب العالم القديم. فهو المكان الذي توافرت فيه الأسباب الكاملة، فأهلـــته لكـــل ذلـــك، كالاعتدال، وغضارة العيش، والماء، والأمن، والطمأنينة، وتوســـط أقالـــيم الأرض، والحكمـــة، ولذلك اعتدل أهله في ألوانهم، وأفكارهم، وأجـــسامهم. لقد اجتمعت في العراق وأهله محاسن جميع الأمم والأقطار. لم يأتِ المـــسعودي علـــى ذكر أية مساوئ لا في البلاد، ولا في العباد، وقد دفع به شغفه بموطنه للنظر إلى العراق كأنه بلد في الأثير!

مـــن الصعب فصمُ عرى العلاقة الوثيقة بين المسعودي والعراق، فهو لم يترك أيـــة مسافة بينه وبين موضوعه للنظر المحايد، والموضوعي، وتقديم الأحكام النهائية، ولهـــذا لم يذكر إلاّ ما كان يرغب فيه، وتوارت عن كتابه المثالب، وشاح بوجهه عـــن كل ما لا يراه جديراً بالذكر؛ فغربته في أرض الكنانة شحذت خياله بالحنين إلى مـــسقط رأســـه، وجعلته يغض الطرف عن أشياء كثيرة، إلى ذلك فإن حالته النفسية حجبت عنه المساوئ، وكان مذعناً لمؤثرات الثقافة السائدة في عصره حيث كان العراق يتبوأ المكانة الأولى في دار الإسلام.

لم ينظـــر المسعودي إلى العراق إلاّ بوصفه نموذجاً مثاليًّا لكل شيء، على أن هـــذه الأحكـــام لم تكن منفصلة عمّا استقر لدى معظم الجغرافيين والمؤرخين من تـــصور بخصوص مركزية العراق. وما لبث المسعودي أن أعاد تكرار البراهين على مركزية العراق في كتابه "التنبيه والإشراف" مدرجاً فيه براهين مضافة، ففي سياق حديثه عن الأقاليم السبعة وصل إلى العراق الذي هو أوسط تلك الأقاليم، و"شرف

الأرض وصفوتها" وموضعه، هو "الموضع الذي ينقسم فيه الزمان إلى أربعة أقسام، فلا يخرج ساكنوه من شتاءٍ إلى صيف حتى يمر بهم فصل الربيع، ولا صيف إلى شتاء حتى يمرّ بهم فصل الخريف.

ولّما ذكرنا توسّطه، كانت ملوك سالف الأمم تحلّه، إذ كان نسبة الملك إلى المملكة التي هو عليها نسبة القلب إلى البدن الذي هو فيه. فكما كان الله عزّ وجلّ بلطيف حكمته إذ خلق القلب أشرف الأعضاء، أحلّه من البدن أوسطه، كانت هذه سبيل الملك من مملكته. وكانت قدماء الملوك تقول الملك الأعظم مركز لدائرة ملكه، بعده من محيطها بعد واحد، وتدٌ مركوز، وعلم منشور، منه يُستمد التدبير، وإليه تردّ الأمور. لذلك يقال إن الملك الأعظم والمدبّر الأكبر ينبغي أن يكون منزله الواسطة من هذه الأقاليم". واستناداً إلى كل هذه الحجج، اعتبر المسعودي العراق "أشرف المواضع التي اختارتها ملوك الأمم"[31].

وما دمنا نتحرك في مجال خاصّ بالمسعودي، وبالقرب من استطراداته الإغوائية حول العراق، فمن المفيد الوقوف على وثيقة أوردها في كتابه "مروج الذهب" وأكد أنها تعود إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ومع أن أفكارها، وأحكامها، شديدة الشبه بما كان شائعاً في زمن المسعودي، وتتغلغل في تضاعيفها أيدلوجيا التمركز المتأخرة، ومضمونها يوافق نموذج التفكير السائد في العصر العباسي، فإن تأكيد المسعودي على أنها متصلة بعهد عمر، وأنها مكتوبة له خصيصاً من أحد "حكماء" ذلك العصر، جواباً عن سؤال وجهه إليه الخليفة الثاني، يضفي عليها أهمية استثنائية؛ لأنها تكشف – لو صحّت – أن النظر إلى العراق باعتباره مركزاً قد تشكّل في وقت مبكر جدًّا من تاريخ الإسلام.

تكشف ما سوف نصطلح عليه بـ "وثيقة عمر" جملة من الأمور الأساسية، ولعل أهمها على الإطلاق أن الحكيم الذي كتبها وبعثها إلى عمر، كان ينظر إلى العالم على أنه ثلاثة عوالم، أولها: العالم العربي، وفيه: الشام، ومصر، والحجاز، والمغرب، والعراق، والجزيرة. وثانيها: العالم الإيراني، وفيه: الجبال، وخراسان، وفارس، وخورستان. وثالثها عالم شبه مبهم غير مترابط الأوصال يتكون من الهند، والصين، وبلاد الروم.

وهو التقسيم التقريبي الشائع لدار العرب، ودار الإسلام، ودار الحرب. وحينما نتأمل ترتيب تلك العوالم الثلاثة نجد أن ذلك الحكيم المجهول قد رتّبها

بحسب أهميتها، فالترتيب امتثل لنوع من حكم القيمة. وقد حرصت الوثيقة على وضع العراق في القلب، ثم جرى تنضّد البلاد الأخرى إلى جانبيه شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فظهر أنه المركز الثابت لتلك العوالم كافة.

أسند المسعودي خبر "وثيقة عمر" إلى"ذوي الدراية"الذين ذكروا أن الخليفة حين تم له فتح العراق، والشام، ومصر، وبلاد أخرى، كتب إلى حكيم من حكماء العصر: إنّا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن، وأهويتها، ومساكنها، وما تؤثّره التربة والأهوية في سكانها. فكتب إليه ذلك الحكيم "بأن الله قسّم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه، وناريته، وحدّته، وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضرّ سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضّر ببرودته، وقرّه، وثلوجه، وآفاته الأجسام، فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب، وأوغل فيه، أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظّه من حسن القسمة".

هذا استهلال شائع استعاد فيه "الحكيم" أفكار بطليموس وجالينوس حول تأثير المناخ على الطبائع البشرية – وهي أفكار بدأت تترسخ لدى الجغرافيين المسلمين في عصر المسعودي – وبعد أن انتهى من تدبيج تلك التوطئة شرع يصف المناطق المسكونة من الأرض، على الوجه الآتي: "أمّا الشام فسحب وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلّد الأحلام، أمّا أرض مصر فأرض قوراء غوراء، ديار الفراعنة، ومنازل الجبابرة، تحمد بفضل نيلها، وذمّها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرّها زائد، وشرها وارد، تكدّر الألوان، وتجنب الفطن.. وفي أهلها مكر ورياء، وخبث ودهاء وخديعة، إلاّ أنها بلد مكسب لا بلد مسكن، لترادف فتنها، واتصال شرورها.

أمّا اليمن فيضعف الأجسام، ويذهب بالأحلام، أمّا الحجاز فهواؤه حرور، ولـيله بهور، ينحف الأجسام، ويجفف الأدمغة، ويشجع القلب، ويبسط الهمم، أمّا المغرب، فيقسّي القلب، ويوحش الطبع، ويطيش اللب، ويذهب بالرحمة، ويكسب الشجاعة، ويقشع الضراعة، وفي أهله غدر، ولهم خبث ومكر. ديارهم مختلفة، وهممهم غير مؤتلفة.

أمّا العراق فمنار الشرق، وسرّة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء، وقويت عقولهم، وثبتت بصائرهم. وقلب الأرض العراق، وهو المجتبى من قديم الزمان، وهو مفتاح الشرق، ومسلك النور، ومسرح العينين، ومدنه المدائن وما والاها، ولأهله أعدل الألوان، وأنقى الروائح، وأفضل الأمزجة، وأطوع القرائح، وفيهم جوامع الفضائل، وفوائد المبرات، وفضائله كثيرة؛ لصفاء جوهره، وطيب نسيمه، واعتدال تربته، وإغداق الماء عليه، ورفاهية العيش به".

بعد أن انتهى الحكيم من ذكر أطراف ديار العرب، انتقل إلى العالم الإيراني، ليستأنف أوصافه التبخيسية التي خصّ بها الشام، ومصر، واليمن، والحجاز، والمغرب، باستثناء العراق الذي ركّب له صورة تبجيلية شفافة. ويلاحظ، مرة أخرى، ظهور أحكام القيمة السلبية؛ فـ "الجبال" تخشن الأجسام وتغلظها، وتبلد الأفهام وتقطّعها، وتفسد الأحلام، وتميت الهمم. وأمّا خراسان فتكبر الهمم، وتعظم الأجسام، وتلطف الأحلام، ولأهلها عقول وهمم طامحة، وفيهم غوص وتفكير، ورأي وتقدير. أمّا فارس فخصب الفضاء، رقيق الهواء، متراكم الماء، معتم بالأشجار، كثير الثمار، وفي أهله شحّ، ولهم خبّ، وغرائزهم سيئة، وهممهم دنيئة، وفيهم مكر وخداع. أمّا خوزستان فهي كدرة الأهواء، تفسد الأحلام، وتبلد الأفهام، وتخبث الهمم، وتستأصل الكرم، يساق أهله سوق الأنعام، وهم الهمج الطّغام.

ثم مرّ على "الجزيرة" وتقدّم، في النهاية، بوصيته الثمينة للخليفة" واعلم، يا أمير المؤمنين، أن الله تبارك وتعالى قسّم الأرض أقساماً، فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذوو كمال". وأخيراً في سطر واحد يجمل كل ما يتصل بدار الحرب: وأمّا الهند والصين وبلاد الروم فلا حاجة بي إلى وصفها لك؛ لأنها منازل شاسعة، وبلدان نائية، كافرة وطاغية[32]. وقبل أن نقوم بتحليل هذه الوثيقة، يحسن أن نردفها بجواب كعب الأحبار عن سؤال تقدم به إليه عمر بن الخطاب عن العراق، فكان جوابه: يا أمير المؤمنين، إن الله لما خلق الأشياء ألحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك. فقال المال: وأنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك. فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل، وأنا معك. فقال الفقر: وأنا

لاحــق بالحجــاز، فقالت القناعة: وأنا معك. فقال الشقاء وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك[33].

تكــشف "وثــيقة عمر" مجموعة من الإكراهات التي هدفت إلى تثبيت فكرة يــستبعد أنهــا كانت موجودة في العقد الثاني من القرن الهجري الأول؛ فالفرضية الثقافــية القائلة بمركزية العراق بدأت تتبلور مع العباسيين، ولهذا فإن المسعودي في النصف الأول من القرن الهجري الرابع، كان مشبعاً بأسس تلك الفكرة إلى درجة لم يــشكّك بها، لكن النقد الداخلي لهذه الوثيقة سيضعف من منطقها، وحججها، وأول مــا يلاحــظ أنها تتحدث عن بلاد المغرب بصفتها جزءاً من دار الإسلام، والحال فإنها لم تفتح في خلافة عمر، ومحاولات عثمان بن عفان الأولية لم تفلح في فــتحها إلى أن قــام معاوية بن أبــي سفيان، بعد انقضاء الخلافة الراشدية بعشر ســنين، أي في عــام 50 هجرية الموافق 670ميلادية، بتكليف عقبة بن نافع بأمر الفتح، وهو الذي بنى القيروان.

ولم يــستتب الأمر للمسلمين في المغرب، أو ما كان يسمى آنذاك بإفريقية، بــسهولة، فبعد أن عزل عقبة بن نافع جرى تمرد واسع، فما كان من الأمويين إلاّ إعادة عقبة ثانية. والسيطرة النهائية على هذه البلاد لم تتم إلاّ قرب نهاية خلافة عبد الملك بن مروان (حكم 65-86هــ/685-705م) حينما تم القضاء على "الكاهنة" الــتي كانــت تلقــب بـــ "ملكة البربر" حوالي سنة 83هــ - 702م. ليس ذلك فحسب، بل إن المصادر تورد أن عمر بن الخطاب نفسه كان منع عمرو بن العاص من الإقدام على فتح إفريقية، فكتب إليه "لا تدخل إفريقية؛ فإنها مفرّقة لأهلها غير مجمّعة، ماؤها قاسٍ ما شربه أحد من العالمين إلاّ قست قلوبهم"[34].

والأمــر الــثاني، ولــه الدرجــة ذاتها من الأهمية، هو الحديث عن خراسان وخوزستان وبلاد فارس والجبال، أو ما اصطلح عليه بـــ "العالم الإيراني"، فلا يمكن الادعــاء أن هــذه البلاد فتحت جميعها في خلافة عمر، ذلك أن الحدود الشرقية والــشمالية لهذه البلاد تقع بعيداً في وسط آسيا. والصحيح أن أجزاء منها فقط تم فــتحه، وبعــد مــدة طويلة تم استكمال السيطرة عليها. وهنا يظهر الأمر الثالث الخاصّ بتقسيم كل البلاد التي أشار "الحكيم" إليها: دار الإسلام ودار الحرب، كما هو واضح من وصفه للصين والهند وبلاد الروم بأنها "كافرة طاغية". فهذا الوصف لم يكن قد ظهر في ذلك الوقت.

يـــرجّح أن هـــذا التقـــسيم متأخر، وقد عُرف بعد بزوغ التخوم الفاصلة بين الـــدارين المذكـــورتين. وعلـــى الرغم من أن هذه الطعون تضعف الأهمية التاريخية للوثـــيقة، لكنها لا تمس القيمة الأيديولوجية التي تتشبّع بها، فهي تريد دمج جملة من المعطـــيات المتفـــرّقة: الجغرافية، التاريخية، والثقافية، والعرقية، للإعلاء من شأن قضية معيـــنة، ومـــع أنه لا يستبعد أن السجالات السياسية بين العراق وبلاد الشام ومصر والمغـــرب – وقـــد بدأت تتشكّل في بعضها كيانات سياسية – وجّهت هذه الوثيقة وجهتها المذكورة، وكانت حامية كما هو معروف في الأدبيات التاريخية، فإن معظم مضامينها مشتقة من المعلومات الجغرافية التي كانت بدأت بالشيوع في القرن الثالث.

فكـــرة دار الإســـلام ومركـــزها العراق تشكّلت بسبب من تثبّت المنظومة العقائديـــة الإسلامية بعد أن توقف المسلمون عن الفتح والتوسّع، وقد كانت تلك الدار مجالاً شعوريًّا تغذّيه الثقافة الإسلامية، وتنشط فيها منظومة قيم متماسكة تقبل أحـــياناً تفـــسيرات متقاربة، ولكنها تنظر إلى الآخر بتوجّس، على أن الأمر الذي يـــستأثر بالاهـــتمام هو صورة الآخر خارج المجال المشبع بالعقيدة الإسلامية كما ظهرت في المدوّنات الجغرافية، ومنها أدب الرحلة، فعن كل تمركز لا بدَّ أن تتأدّى صورة مشوّهة للآخر.

6 – مرويّات ازدرائية:

أفـــرد أبـــو الفداء بابًا في كتابه للحديث عن الزنوج في الجزء الجنوبـــي من الأرض، وهـــو مـــا يعرف بـــ "بلاد السودان"، وطفق منذ اللحظة الأولى، يعرض أحكامًـــا انتقاصية حول الجنس الأسود، معتمدًا في ذلك على ابن سعيد المغربـــي (الـــذي يـــروي عـــن رحّالة يدعى ابن فاطمة)، فالسودان عراة، مهملون، وهم كالبهائم، وعادتهم أنهم يأكلون من وقع إليهم من الناس[35].

أمّـــا سكان أعالي النيل، فقد "اشتهر عنهم أنهم يخصون من يقع إلى أيديهم. ويدفعـــون ذكور الآدميين في صدقاتهم، ويفتخرون بذلك"[36]. المعلومات التاريخية والاجتماعـــية والدينـــية، حول الآخر خارج دار الإسلام، ضحلة في كتاب أبـــي الفـــداء، ففي أحاديثه المقتضبة عن جزائر المحيط، وبلاد الروم، والقسم الشمالي من الأرض، والهـــند، والصين، تجنّب الخوض في وصف المنظومات القيمية، وانصرف اهتمامه إلى ضبط المسافات والأسماء، وكأنّ تلك البلاد خالية من الجنس البشري.

وتحدّث أبو الفداء عن بريطانيا بالصورة الآتية "من جزائر البحور المتفرّعة عن البحـــر المحيط الغربـــي جزيرة بريطانية في بحر برديل، وهو البحر الخارج في شمال الأنـــدلس. وليس بهذه الجزيرة ماء إلاّ من الأمطار، وعلى ذلك يزرعون. وجزائر بـــريطانية إحـــدى عـــشرة جزيرة، ومن الجزائر المشهورة جزيرة انكلطرة، ويقال إنكلتـــرة.. وفي هـــذه الجزيـــرة مدينة ليندرس (لندن).. وفي هذه الجزيرة معدن الـــذهب، والفضة، والنحاس، والقصدير، وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد إفرنسة، ويتعوّضون به الخمر. فصاحب فرنسة إنمـــا كثر الذهب والفضة عنده من ذلك.. وفي شمالي جزيرة إنكلترة وبعض شمالي بريطانية جزيرة أرلندة.. وهي مشهورة بكثرة الفتن، وكان أهلها مجوساً ثم تنصّروا اتـــباعاً لجيرانهـــم"[37]. ما الذي سيرتسم في المخيال عن الإنجليز سوى: استبدال الخمرة الخسيسة بالمعادن النفيسة، والفتن، والعقائد الوثنية التي بالكاد ثلمها التنصّر؟

ولم يكـــن المـــسعودي بمنأى عن السقوط في هوة الحكم القيمي بحق الآخر، فأهـــل الـــشمال بـــسبب الأحـــوال المناخية الباردة "عظمت أجسامهم، وجفت طـــبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم. ومَن أوغل إلى أقـــصى الشمال، فالغالب عليه الغباوة، والجفاوة، والبهائمية. ومَن كان في الإقليم السادس فإنهم في عداد البهائم"[38]. وكل ذلك مبعثه الأخذ بالتركة الشائعة حول الأعراق، وتصنيفاتها، وخضوعها للظروف الطبيعية، فقد ورثت الجغرافيا الإسلامية عن الإغريق والفرس والهنود فكرة الأقاليم، وفكرة الطبائع، والعلاقة بينهما[39].

حـــدّد الموقع الجغرافي طبائع البشر، وأخلاقهم، وعقلياتهم، وألوانهم، فالتلازم بيـــنهما تلازم نتيجة بسبب. إذ تدخلت الظروف المناخية للإقليم – حسب اعتقاد القدماء – في تشكيل الطبائع، والعادات، والأشكال، وطرائق التفكير، والرغبات, أخـــذ الجغـــرافيون المـــسلمون بهـــذه العلاقة الافتراضية، وبنوا عليها تصوراتهم، وتصنيفاتهم للأجناس البشرية. وقد نقد كراتشوفسكي خضوع الجغرافيا الإسلامية للنظريات العلمية الموروثة عن الأوائل[40].

وظفت الآداب الجغرافية معطيات نظرية الكيوف الطبيعيّة في مجال رؤية الآخر، وقد وجِّه نقد إلى جغرافيا الأقاليم وما ترتب عليها؛ لأن التقسيم الذي اعتمدت عليه تعسفي، ولم يولِ أهمية للعوامل الجغرافية مثل التشابه في الظروف المناخية، والثقافية، والبشرية، وغيرها، وتضمنت تكرار بلاد مختلفة في أكثر من إقليم[41].

تُنسب الفرضيّات التي قالت بها نظرية الكيوف الطبيعية إلى بطليموس، وجالينوس، وأبقراط؛ فالأول عُدّ المرجعيّة الأساسية لفكرة الأقاليم، أمّا جالينوس وأبقراط فهما الموجّهان الأساسيان لفكرة الأعراق والطبائع. وربطت الآداب الجغرافية الفكرتين ربطاً محكماً، وكيّفتهما في نظرتها للذات والآخر، منذ دخول الفكر اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجري. وظهرت تجليات واضحة للفكرتين في سياق مناقشتنا لوثيقة عمر "فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضرّ ببرودته وقُرّه وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة".

تطورت هذه الظاهرة وأصبحت محوراً أساسيًّا في الآداب الجغرافية، وبخاصة في مرويّات الارتحال، ويعنينا الجانب المتصل بالآخر منها، كما ظهر في أدب الرحلة حيث ظهر اهتمام البشر، ووقع شبه إهمال للطبيعة. وكان أندريه ميكيل مصيباً حينما ثبّت هذه الحقيقة، فموضوع بحث الجغرافيين كان البشر بالدرجة الأولى، وكانت وظيفة الجغرافيا كشف علاقات دار الإسلام بالبلدان المجاورة، وتصوّر المسلمين عن شعوبها، وتصورهم عن الأرض بأجمعها[42].

ربط المسعودي بين البيئة والطبائع البشرية، مكرساً التصور الإغريقي، فانتهى إلى تثبيت نتائج غير محايدة ترتبت عليها أحكام قيمة بالغة القسوة، فالأرض، كما يقول، أربعة أقسام عنده، وهي:

1. شرقي مذكّر، يتصف أهله بـ "طول الأعمار، وطول مدد الملك، والتذكير، وعزة الأنفس، وقلة كتمان السر، وإظهار الأمور والمباهاة بها، وما لحق بذلك؛ وذلك لطباع الشمس، وعلمهم الأخبار، والتواريخ، والسير، والسياسات، والنجوم".
2. غربي مؤنّث، يتصف أهله بـ "كتمان للسر، وتديّن وتألّه، وكثرة انقياد إلى الآراء والنِحل، وما لحق بهذه المعاني إذ كان من قسم القمر".
3. شمالي غَبيّ، تأثّر أهله بالبرد فـ "عظمت أجسامهم، وجفّت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى

أفرطت.. ولم يكن في مذاهبهم متانة؛ وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومَنْ كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة، والجفاء، والبهائمية، وتزايد ذلــك فــيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال.. وأمّا مَنْ كان خارجاً عن هذا العرض.. فإنهم في عداد البهائم".

4. جنوبيّ متوحش، ضربت الحرارة أهله فــ "اسودّت ألوانهم، واحمرّت أعينهم، وتوحّشت نفوسهم؛ وذلك لالتهاب هوائهم، وإفراط الأرحام في نضجهم حتى احترقت ألوانهم، وتفلفلت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس"[(43)].

قــام المسعودي بتنميط البشر حسب الأقاليم، وهو تنميط عرقي، وأخلاقي، وعقلــي، وشــكلي، يراد منه حبس الأجناس في طبائع ثابتة، وهو تقسيم اختزالي الهــدف منه بسط سلسلة من الانطباعات الشائعة كأحكام نهائية يروم من خلالها إلغاء طرف وتبجل آخر، وتلك التقسيمات ليست غريبة عن الأفق التاريخي الذي تتــرتب فــيه، فلم ينج القدماء من الانــزلاق إلى تبنّي تلك الفكرة؛ فأرسطو قبل المــسعودي بأكثــر مــن ألف عام، كان دشن لذلك بتركيز الصفات الحميدة في اليونان وحدها استناداً إلى الحجة البيئية، قال: "الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حــتى في أوربا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الــذكاء، وفي الــصناعة. مــن أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم، لكنهم من الجهة الــسياسية غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمــر علــى ضد ذلك، فشعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب، ويــبقون تحــت نــير استعباد مؤبّد. أمّا العنصر الإغريقي، الذي هو بحكم الوضع الجغــرافي وســط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنه يعــرف أن يحتفظ باستقلاله، وفي الوقت نفسه، يعرف أن يؤلّف حكومات حسنة جدًّا. وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم"[(44)].

مايــز المــسعودي بين الشعوب على أسس تفترض التضاد المطلق فيما بينها، وهــي: الذكــورة والأنوثة من جهة، والبهيمية والوحشية من جهة ثانية. وألحق بالــزوج الأول الشرقيّين والغربيّين، وبالزوج الثاني الشماليّين والجنوبيّين. وتوزيعه المفــتعل يقتضي التنافر التام، فالذكورة الحقة تضادّ الأنوثة، حسب تصوره، وتضاد بالطبع البهيمية والوحشية. إنها فحولة التميّز، والقوة، والتفكير، وعلى النقيض من ذلــك تظهــر الأنوثة كمنقصة لأنها سلوك معوجّ يقوم على الغموض، والكتمان،

والتـــصديق العاطفـــي السريع، ثم التعلّق بشيء والتخلّي عنه دونما سبب واضح، فتختلط الآراء والمواقف، وتكثر النحل.

رفع المسعودي من شأن الذكورة إذ جعلها معياراً للتفوق في الطبع، وخفّض مـــن شأن الأنوثة إذ جعلها معياراً لنقصه. أمّا نظرته إلى الشماليين والجنوبيين، فلا تـــستحق معايير بشرية، ولهذا اقترض أركانها من عالم الحيوان البهيمي، والمتوحش، فنـــضّد سلسلة طويلة من الأحكام القاسية بحقهم. وبذلك يكون قد اقترح خريطة جينية للتقسيم البشري والحيواني، فأفضل بني البشر، هم الشرقيون؛ لأنهم ذكور في جملة طباعهم الشائعة، والأسوأ هم الغربيون لأنهم مؤنثون في طباعهم المعروفة، أمّا أهل الشمال والجنوب فينبغي نفيهم خارج دائرة التصنيف البشري، إنهم أقرب إلى الحـــيوانات المتوحشة، والتراتب بينهم غائب إذ هم في الدرك الأخير من الحيوانية، ولا تمايـــز عـــنده بين ذكور الحيوانات وإناثها، ولا بين وحشيها وأليفها. وما دام التصنيف يقوم على التفاضل، فالمهم منـــزلة الفاضل وليس المفضول.

يـــسبّب هـــذا التصنيف صدمة إذ يصدر عن المسعودي الذي سلخ عمره في مخالطة الأغيار، ولكنه كان جزءاً جوهريًّا من ثقافة القرون الوسطى، وظل مستبدًّا بالتفكير البشري إلى العصر الحديث، فقد وضع الفكر الغربـــي تمايزاً لا يقل قسوة عـــن تقـــسيم المسعودي بين الشعوب حتى وقت قريب[45]. قلب الفكر الغربـــي أوصاف المسعودي، وعكس الأحكام، وبدل مواقع الأجناس، فالأقوام الشمالية هي الممـــثلة، في العـــصر الحـــديث، لنخبة بني البشر، ويبدأ بعد ذلك انحطاط الطباع بالتدريج إلى أن ينتهي بالزنوج والهنود الحمر القابعين في نهاية سلّم الدونيّة. تفرض المركزيات الثقافية والعرقية والدينية قوانينها الصارمة والمغلقة على الجنس البشري، وتحجزه ضمن تصنيفات قائمة على أسس مختلقة. هذه الفكرة كانت مثار إعجاب ابن خلدون – وغيره كثر – فتبناها، وجعلها الركيزة التي استندت إليها فكرته عن العُمران البشري.

7 – أقاليم، وبشر، ومواقع دونيّة:

أكـــد ابن خلدون في "المقدمة" على أهمية موقع الأقاليم، وترتيبها، وربط بها الخـــصائص البشرية، فالناس يتفاضلون في مكنتهم الإنسانية باختلاف الأقاليم التي يستوطنونها، فكل امرئ بما خلق فيه، فإن كان ذلك في الأقاليم الوسطى، فقد انماز

بالفضائل، وإلا فقد تردّى في الرذيلة إن شاء سوء طالعه أن يكون من أهل الأقاليم المتطــرفة الشمالية أو الجنوبية. لا تكتسب الفضائل والرذائل كسباً إنما توجد بخلق الإنــسان حــسب الإقليم الذي يولد فيه، فيكون متطرفاً في خلقه وأخلاقه كلما قــدرت له الطبيعة من أهل الأقاصي، ويعتدل في كل ذلك حينما يكون من أهل الأقالــيم الوســطى، فهؤلاء حازوا كمال الخلق والأخلاق؛ لأنهم خلقوا في أقاليم الأرض الوســطى، فهــم النوع الكامل، وما سواهم فقد خلقوا ناقصين بطبعهم. تــلازم الخصال السوية من كان إقليمه سويًّا، ويفتقر إليها ما خلا ذلك، ولا سبيل لتصحيح هذا الخطأ، فهو خطأ الطبيعة، ولا قبل لأحد بتغييره.

قال ابن خلدون: إن المغمور من الأرض إنما يوجد في الوسط لإفراط الحر في الجــنوب منه والبرد في الشمال، ولمّا كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين مــن الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً؛ فالإقلــيم الــرابع أعــدل العُمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعــتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال. والأول والسابع أبعــد بكــثير؛ فلهــذا كانــت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفــواكه، بــل والحــيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها.

ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. وأهل هــذه الأقالــيم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسّط في مــساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب، والفضة، والحديد، والنحاس، والرصاص، والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحــراف في عامّــة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن، والعــراقين، والهــند، والــسند، والصين، وكذلك الأندلس ومَنْ قرُب منها من الفرنجة، والجلالقة، والروم واليونانيين، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه

الأقاليم المعتدلة؛ ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات.

وأمّا الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل: الأول والثاني والسادس والسابع؛ فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة؛ والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلاّ من قرب منهم من جوانب الاعتدال.. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون"[46].

أوردنا نص ابن خلدون الطويل بكامله لأنه يحمل في طياته حجج القدح بجلاء، فقد أصدر صاحب "المقدمة" أحكاماً مطلقة دمج فيها المعطيات الطبيعية بالربانية؛ فقد اختار الله أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة المخصوصة بالاعتدال، وسكانها من أعدل البشر أجساماً وألواناً وأخلاقاً، فخصّهم بالأديان، حتى النبوءات فإنما هي فيهم، فلم يقف على خبر بعثة نبوية في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وقد أعاد تكييف دلالة الآية القرآنية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾ لدعم حجته، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عندِ الله. ربط ابن خلدون بين البيئة، والطبع، وإرادة الله، ليسوّغ موقفاً يقوم في أسسه على خفض قيمة جماعات من البشر كاملة، ورفع قيمة أخرى. ومن الصعب إقامة براهين على فرضية تدفع بها منظومة ثقافية لها شروط مغايرة عن شروط الأقوام الموصوفة. وكان روسو قد حذّر من أمر البحث في أمور عامّة كالأعراف، وطرق

معيشة شعب ما، إذ ينبغي توخّي الحذر لئلاّ يصار إلى تقليص أمر الرؤية على أمثلة خاصّة[47].

وحاول ابن خلدون نقض الأسطورة الشائعة حول الألوان، وبها استبدل القول بالنظرية المناخية، فذهب إلى أن بعض النسّابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات توهم أن السودان، وهم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرقّ في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص، ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير[48].

بعد هذا التمهيد الذي ظهر فيه ابن خلدون مبدّداً لخرافات القصّاص، انزلق فجأة إلى خرافة المناخ، فقرّر الآتي: في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكوّن فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب؛ فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامّة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسودّ جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين ممّا يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال؛ إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامّة الفصول؛ فتبيض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، وبرش الجلود، وصهوبة الشعور[49].

صدر المسعودي وابن خلدون في رؤيتهما للآخر من عمق الثقافة المتمركزة حول نفسها، أي الثقافة التي تقول بقيم، وتؤمن بها، وتدعو إليها، وتنفي كلّ منْ لا ينصاع لها، فالاختلاف في منظومات القيم يقود إلى التراتب، والتراتب نوع من التفاضل القائم على ترجيح قيم وتبخيس أخرى. لم يبرأ مجتمع من هذا الداء، مهما ادّعى من تسامح؛ فالتسامح في القرون الوسطى كان رغبة دفينة بالامتثال وليس التعايش. ولا يخفى أن هذه الأحكام تقود إلى أيدلوجيا الإحساس بالتفرّد القائم على المفاضلة، ومبدأ المفاضلة ينتهي، لا محالة، إلى الإقصاء. وقد شعر أبو الريحان

البيروني بالافتخار، والزهو، لأنه ظل منحبساً داخل أطر عاداته، وقيمه، وتصوراته، وهو الذي أمضى شطراً طويلاً من حياته بين الهنود، فعبر عن ذلك مباهياً بالقطيعة بين المِلل، بقوله: "لم يَسُمنا التهنّد، والانتقال إلى رسومهم" لأن الهنود "يباينوننا في الرســوم والعادات" و"يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء ممّا عندنا"[50].

يبدو هذا الموقف طبيعيًّا، أول وهلة، بسبب الانحباس ضمن إطار الهوية الثابتة، ولكــنه ســوف يصبح مع الزمن عبئاً، إذ لا يمكن التقيّد الصارم بمنظومة أخلاقية مغلقــة وسط منظومة أخلاقية مفتوحة مغايرة. فهذا النمط من التفكير هو اتصال دوغمائي بنوع من "الهويات القاتلة"[51]. وهو نوع من التمركز حول الذات الذي يكــثّف مجمــوعة مــن الــرؤى في مجال شعوري محدد، فيؤدي إلى تشكيل كتلة متجانــسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، بما في ذلك الدينية والأخلاقية، باعتبارها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمــومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعيّة الفاعلة في أي فعل، سواء باستكــشاف أبعــاد نفــسها أو بمعرفة الآخر، وذلك سيؤدي إلى تركيب صورة مــشوهة للآخــر، وإنــتاج أيدلوجيا اقصائية استبعادية ضده، وأيدلوجيا طهرانية مقدسة خاصّة بالذات[52].

لم تكــن الصور التي شكلها سرد الرحّالة المسلمين للعالم الوسيط قد رُكّبت بمــنأى عــن الوســيلة الــتي وقعت بها معرفة الشعوب في دار الحرب، فمصدر المعلــومات، وطــرق تــداولها، وكيفية ترتيبها، لعب دوراً مباشراً في صوغ تلك الــصورة، وقــد قامت تلك المعرفة إمّا على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلــك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب والتجارة والارتحال، والداخلي مصدره الرقيق والكتب المنقولة عن لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنما كانت مزيجاً من التوقّعات والتصوّرات الشائعة، وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات كثيرة[53].

أدّت المــرويّات عن الآخر المختلف ثقافيًّا وقيميًّا إلى رسم صور تطابق رغبة الــذي يقــوم بروايتها وتلقّيها، أكثر ممّا عبّرت عن الموضوع الأصل الذي دارت حــوله. وقد تدخّلت المنظومة الثقافية – العقائدية الإسلامية في إعادة رسم ملامح تلك المعرفة، فصورُ الآخرين تشكّلت من تداخل المعلومات الحقيقية بالمزيفة، ومن

المــشاهدات المباشــرة المفــسّرة على وفق سلّم معين من القيم، ومن الأخبار التي هتكتها الخرافات والأساطير، واقتحمت صلبها، وأخيراً من الرغبة الثابتة في الذات لإنتاج صورة نمطية منقوصة للآخر المختلف عنها.

وفي حقبة يعدّ الموجّه العقائدي فيها محفّزاً لتشويه الآخر الذي يئنّ تحت طائلة الــضلال، فلــيس مــن المنتظر البحث عن نقاء الصورة، فطالما أنتجت الأعراق والعقائـــد، وما زالت، صوراً استعلائية لنفسها وتبخيسية لغيرها، وفي الحالين تقوم تلـــك الــصور علـــى تنضيد مرويّات لا يركّز الاهتمام فيها على الدقة والتقدير المطلـــوبين، إنمـــا علـــى إشباع الرغبات الثقافية، ففي مخيال الجماعات الثقافية – البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرْضية عن ذاتها، ومَرَضّية عن غيرها. وما دام الآخـــر موضـــوعاً للتبخيس في مجتمعات القرون الوسطى، فلم يفلح أحد بصورة مطلقـــة في تعديل الصور المقلوبة؛ فالدونيّة سمة تُلصق بالآخر، وتخفض من شأنه، وقـــد تبيّـــنت لـــنا الأسباب التي وُضعت لذلك، وكانت المرويّات الجغرافية، وفي مقدمـــتها ســـرديّات الارتحال، قد نهضت بمهمة التمثيل الدونيّ للأمم خارج دار الإســـلام، واســـتأثرت بمواقـــع مهمة في صلب عملية التمثيل السرديّ المذكور، وركّبت لها صور خاصّة، ستتضح طبيعتها في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

الهوامش

(1) مجيد خدوري، القانون الإسلامي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1975، ص 22.
(2) م. ن.، ص 23.
(3) شاخت، الفكر السياسي عند المسلمين، انظر كتاب "تراث الإسلام" ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، عالم المعرفة، 1978، ق3، ص 33.
(4) شاخت، الشريعة الإسلامية، م. ن.، ص 9.
(5) برنارد لويس، السياسة والحرب، انظر كتاب "تراث الإسلام" ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978، ق1، ص 233 و235.
(6) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة، ص 2.
(7) م. ن.، ص 255.
(8) نور الدين أفاية، الغرب والمتخيّل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 288–289.
(9) جاك بيرك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ع154، سنة 1995، ص 29.
(10) ابن حوقل، صورة الأرض، ليدن، مطبعة بريل، 1939، ص 525.
(11) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص 9.
(12) صورة الأرض، ص 15.
(13) م. ن.، ص 6.
(14) م.ن.، ص 18.
(15) الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكوع، صنعاء، 1990، ص 2.
(16) الإصطخري، مسالك الممالك، ليدن، بريل، 1927، انظر ص 3، 12.
(17) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1889، ص 5.
(18) أبو الفداء، تقويم البلدان، باريس، دار الطبعة السلطانية، 1880، ص 2.
(19) م.ن.، ص 73.
(20) شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988، ص 28. وانظر أيضًا: شاكر خصباك، الجغرافيا عند العرب، ضمن "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ص 488.
(21) قدامة بن جعفر، نبذ من كتاب الخراج، ملحق بكتاب المسالك والممالك، ص 185.
(22) م. ن.، ص 234.
(23) صورة الأرض، ص 234.
(24) مسالك الممالك، ص 88، وصورة الأرض، ص 347.
(25) مسالك الممالك، ص 89.
(26) اليعقوبي، كتاب البلدان، بريل، ليدن، ص 1–2.
(27) ابن الوردي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.
(28) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988، 2: 65–66.
(29) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية، 1979، ج1: 116.

(30) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 229–275.
(31) المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، 1894، ص 35–36.
(32) مروج الذهب، 2: 61–64.
(33) م. ن.، 2: 65.
(34) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995، ج1: 229.
(35) تقويم البلدان، ص 151.
(36) م. ن.، ص 154.
(37) م. ن.، ص 187–188.
(38) المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، 1965، ص 23.
(39) أندريـــه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، وزارة الثقافة، 1985، ج1، ق1، ص 11. وكرامـــرز وآخـــرون، الجغرافيا عند المسلمين "سلسلة كتب دائرة المعـــارف الإسلامية" ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 91–103. وشاكر خصباك، "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، ص 488–492.
(40) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج1: 23.
(41) س. م.، ضـــياء الدين علوي، الجغرافيا العربية، تعريب وتحقيق عبد الله يوسف الغنيم وطه محمد جاد، الكويت، جامعة الكويت، 1980، ص 166.
(42) جغرافية دار الإسلام البشرية، ج2، ق1، ص 120، وج1، ق1، ص 11.
(43) التنبيه والإشراف، ص 21.
(44) السياسة، 1: 254–255.
(45) المركزية الغربية، ص 229–272.
(46) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986، ص 60–61.
(47) تودروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دمشق، دار المدى، 1998، ص 61.
(48) المقدمة، ص 63.
(49) م. ن.، ص 63.
(50) البيرونـــي، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة، حيدر آباد، مطبعة المعارف العثمانية، 1958، ص 14–15.
(51) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، 1999.
(52) المركزية الغربية، ص 10.
(53) عزيز العظمة، العرب والبرابرة، لندن، رياض الريس، 1991، ص 21.

الفصل الثاني

عوالم متجاورة، عوالم متداخلة

1 - أسفار وبعوث:

في نهاية العقد الأول من القرن الرابع الهجري، الذي يوافق بداية العقد الثالث من القرن العاشر الميلادي، انطلق ابن فضلان من بغداد، قلب دار الإسلام، مبعوثاً من الخليفة العباسي المقتدر إلى يلطوار ملك الصقالبة. وطبقاً للمعايير العقائدية الشائعة، فإن مملكة الصقالبة، وعاصمتها بلغار على نهر الفولغا، في البلاد الروسية الحالية، تقع ضمن دار الحرب. نُدب ابن فضلان واعظاً في بعثة الخليفة، ولم يكن الشخصية المركزية فيها، إنما كُلّف بالإرشاد الديني، وبتقديم شروحات، وتفسيرات، ومواعظ دينية، لملك الصقالبة حول الإسلام.

وكلما مضت البعثة في طريقها إلى بلاد الشمال توارى حضور الآخرين، وفي نهاية المطاف لم يبق أثر لأحد منهم، وتركّز السرد حول شخصية ابن فضلان الذي أصبح موضوعاً للرحلة التي يرجح أنها استغرقت ثلاث سنوات. لم يكن ذلك سيئاً، فهذا الانفراد بالسرد، جعل رؤيته الثقافية للعوالم التي مرّ بها تعرض تمثيلاً سرديًّا على غاية من الأهمية لكثير من المشاهد التي التقطتها عيناه، أو التجارب التي مرّ بها.

تألفت بعثة المقتدر بالله (في 28 شوال 320هـ/1 نوفمبر 932م)من ثلّة مختارة من الرجال الفاعلين في البلاط العباسي، وهم من بين أولئك الذين كانت تتردد أسماؤهم في المصادر طوال خلافة المقتدر المضطربة، وبعضهم أسهم مباشرة في تثبيت بيعته، ورافقه منذ اللحظة الأولى لتولي أمر الخلافة، وحامى عنه في وسط مملوء بالمنازعات التي أتت عليه في نهاية المطاف، وأبرزهم: نذير الحرمي، وسوسن الرّسي، وبارس الصقلابي، وتكين التركي، ومعهم سفير الصقالبة في

بغداد: عبد الله بن باشتو الخزري. والرجل الوحيد الذي تُخمل المصادر ذكره في البلاط العباسي، هو أحمد بن فضلان، الذي سرعان ما انتزع دوراً أساسيًّا في البعثة.

اعتلى المقتدر بالله عرش الخلافة في الثالثة عشرة من عمره، فكان بذلك أصغر من تولّى الحكم في تاريخ الإسلام إلى عهده. وما تمكّن المقتدر أبداً من إحكام السيطرة على دار الإسلام، فشرعت في التفكك الذي أتى عليها بسبب الفتن، والفوضى، وسوء الإدارة، ولعل تفكك بعثته إلى ملك الصقالبة يحيل رمزيًّا إلى ما كان الأمر عليه في الواقع.

وكانت البعثة مناسبة جيدة يعيد ابن فضلان فيها الاعتبار لنفسه، إذ سيتوارى الآخرون خلف حضوره الكثيف، وسيُبتر وجودهم في اللحظة الحاسمة، وهي لحظة دخول البعثة بلاد الشمال، فلا يعود إلى ذكرهم بعد ذلك، ولن نعرف عن مصائرهم شيئاً. فكأن البعثة المقدّر لها أن تصل إلى دار الصلح، تبعثرت، حينما شرع مُرشدها الديني في اختراق دار الحرب، التي هي دار كفر حسب المعتقد الديني في القرون الوسطى.

تندرج بعثة المقتدر إلى بلاد الصقالبة ضمن سلسلة من البعوث، والسفارات، والرحلات، بين العرب والأمم المجاورة لأغراض متعددة: سياسية، ودينية، واقتصادية، وأحياناً لأسباب فردية خاصّة بالرحّالة أنفسهم، وفي معظمها ترك الرحّالة مدوّنات سرديّة شديدة الأهمية، تمثل أدباً استكشافيًّا قدّم للعرب، وللمسلمين، أحوال الأمم الأخرى، بمزيج من ذكر الوقائع، وإنتاج الخيالات، ومزج هذا بذاك، كلّما انقطعت السبل بالرحّالة، وهم يطوفون في الأصقاع النائية للعالم مندهشين بأحوال الناس المغايرة لأحوال أهل دار الإسلام.

سُبقتْ بعثة المقتدر، وتُليتْ، بكثير من الوفود والبعوث التي توزعت في أركان العالم المجاور لدار الإسلام؛ إذ أرسل هارون الرشيد بعوثاً إلى الصين، وبلاد الإفرنج، وتبادل معهم الآراء حول العلاقات فيما بين الطرفين. ثم سفارة الشاعر الأندلسي الغزال إلى بلاد الشمال مبعوثاً من السلطان عبد الرحمن، ورحلة البيروني إلى بلاد الهند من طرف محمود الغزنوي، وقد أثمرت إقامته المديدة فيها عن معرفة شاملة بأحوالها الثقافية والبشرية والدينية، كما ظهرت في كتابه الكبير "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة". وسفارة ابن خلدون مبعوثاً إلى

المغـــول القادمين لاحتلال بلاد الشام، ومحاولة التوسط لإيقاف تقدمهم إلى مصر، كما عرض لها في سيرته الذاتية" التعريف بابن خلدون".

ثم ســـفارة أبـــــي دُلف مسعر بن مهلهل، مبعوث نوح بن نصر إلى الصين والهند، ورحلة سليّم الأسواني إلى أعالي النيل، وبلاد النوبة، ورحلة ابن بطوطة إلى وسط إفريقية مبعوثاً من السلطان أبـــي عنان، فضلاً عن الرحلات البحرية التي قام بهـــا سليمان التاجر، وابن وهب إلى الهند والصين، وبحار جنوب آسيا، ثم رحلات أبـــــي حامـــد الغرناطـــي، والطرطوشي إلى أوربا، ومشاهدات هارون بن يحيى للقـــسطنطينية وروما، ورحلة سلاّم الترجمان إلى بلاد يأجوج ومأجوج، وابن جبير إلى صقلية.

علـــى أن رحلـــة ابن بطوطة إلى بلاد الأناضول، وجنوب البلاد الروسية، ثم اختـــراق خراسان باتجاه الهند، ثم أقصى شمال شرق الصين، وتطوافه في جزر المحيط الهندي، مثل جزر المالديف، والمليبار، وسيلان، وبعض الجزر الإندنوسية، وارتحاله إلى السواحل الشرقية لإفريقية، ثم الأجزاء الوسطى الغربية منها، تعدّ أهم مدوّنات الارتحـــال في الثقافة العربية – الإسلامية، لما فيها من مواقف، ورؤى، وأخبار، عن الأمم خارج دار الإسلام. وينطبق على ابن بطوطة وصف "الرّحول".

2 – انتهاك، وخرم نَصٍّ:

لم يأخذ ابن فضلان في الحسبان التحذير الذي اتفق عليه الجغرافيون المسلمون القُدامـــى، والـــذي ســـنّهُ المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، ومؤدّاه: أن أهل دار الإسلام غير معنيين بدار الكفر، وليس من الحكمة أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث في ممالك الكفار، ولا فائدة من ذلك[1].

مـــا عرف عن ابن فضلان أنه جغرافيّ بالمعنى المعروف، ولم يدخل تلك الدار برغبته، إلاّ أن وضعيته كشفت طبيعة ذلك التحذير التراجيدي؛ فعالم "الآخر" غير عـــالم "الأنـــا". ثمـــة اختلافات جوهرية قائمة في صلب البنية الذهنية والعقائدية للمجتمعات في تلك الحقبة من الزمن، وفاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي الـــسائد وقـــتذاك. كان الاتصال مع الآخر – المختلف عقائديًّا – محظوراً أو شبه محـــرم، ولا يجـــرؤ على ذلك إلاّ المغامرون من الرحّالة والسفراء، فالآخر كان ثمرة محرّمة، وفي أقل الأحوال ثمرة عسيرة الهضم. والعُرف الشائع في عصر ابن فضلان،

والعصور، هو: ينبغي الحذر من الآخر. نادراً ما ذكر ابن فضلان بغداد باسمها، فهو يستخدم "دار السلام". ودار السلام، بالنسبة له, معقل العالم القديم، ومركزه، فهي الوسط من الفضاء الثقافي الواسع المسمّى بدار الإسلام. إنها منهل المرجعيّة الإسلامية الكلية، وهو الذي انتدبه الخليفة ليفقّه أهل دار الصلح في الدين، ويعرِّفهم بشرائع الإسلام[2].

أظهر ابن فضلان حرصاً واضحاً على ذكر المدن، والمسافات، والأنهار، واستأثرت باهتمامه أحوال الأمم التي اخترق مجالها الجغرافي والثقافي، وهي أمم كثيرة، ومتنوعة الأعراق، والأديان، والتقاليد، وبخاصة حينما غادر دار الإسلام، وتوغل في دار الصلح، ثم دار الحرب. ولعبت الكتابة دوراً هامًّا في تثبيت رؤاه، وتصوراته، وأحكامه، فما دام يتحرك في مجاله الثقافي داخل دار الإسلام، فإن الكتابة لديه كانت تقوم بإعادة خلق جديد لكل ما وقع تحت بصره، فهي كتابة تمثيلية تعرض، بواسطة السرد، مكوّنات العالم الذي يرتحل فيه، ولكن ما أن انزلق إلى دار الحرب إلاّ وتوقفت الكتابة، وضاع من المخطوط معظم الجزء الخاصّ بالآخر؛ فكأن ثمة قوة سحرية انتزعت ما له صلة بالآخر، ورمت به في غياهب النسيان، إلاّ ما ورد ذكره عن الروس، ومقطع عن بلاد الخزر، ولن يُعثر، إلى الآن، على الأصل العربي الكامل.

لم يتطرق ياقوت الحموي إلى تفاصيل رحلة ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، لكنه اقتبس منها مقاطع طويلة، على أنه شكّك في بعض مرويّاته مستبعداً وقوعها، وأعلن براءته منها، وعدم ضمان صحتها[3]. وإذا صحت تلك المرويّات، وأُخذت بالحسبان فرادة المغامرة، ومداها الواسع، وأحداثها، وأثرها في شخصية ابن فضلان، فسيكون من المحتمل إلاّ يُسمح بعرضها على العموم كاملة. إذ ينبغي أن تركّب صورة مشوهة للآخر، وإلى ذلك فيحتمل أن ياقوتاً نفسه، بعد مضي ثلاثة قرون على عصر ابن فضلان، لم يكن قادراً على تصديق أحد مصادره الأصلية عن بلاد الصقالبة.

يفتح غياب المتن الكامل من رحلة ابن فضلان باب الأسئلة الكبيرة، وجميعها متصلة بالحدود الصارمة التي تنظّم العلاقة بالآخر. وإذا كان القدماء، قصدوا إتلاف الجانب المهم من الرحلة، فإنهم بذلك العمل الشنيع الأخرق، قد شرعوا نوافذ التخيل. فمنذ القدم بُذل جهد جبار لإعادة وصل الأجزاء المفقودة، وربطها،

والبحث عمّا طُمس منها، إلى جانب ذلك، وكما هو متوقّع، سيتراكم طوال ألف سنة تراث من التضخيم للرحلة وصاحبها.

مــــنح ابــــن فضلان دوراً استثنائيًّا ورائداً لكل ما يتصل بعلاقة دار الإسلام بالبلاد الشمالية الوثنية في القرن العاشر الميلادي، وأصبح شاهداً من الدرجة الأولى على انبثاق عالم مجهول في فضاء الثقافة الإسلامية، وأضفت عليه شمولية أحاطت به إحاطـــة الـــسوار بالمعـــصم. لكن الشك ظل يحوم حول المدى الذي بلغه في تلك الأصـــقاع البعيدة. بدا وكأن مصير كتابته حول الآخر ظل معلّقاً في مكان ما من هـــذا العالم، فالآخر كالترياق السامّ الذي طالما جرى التحذير منه. وفي ضوء تلك الفكرة جرى تقسيم العالم القديم.

ترك أبو حكيمة (راشد بن إسحاق الكاتب) وهو معاصر لابن فضلان، ديواناً شعريًّا فريداً في رثاء ذكره. والقصيدة الأولى فيه، وهي فاتحة الديوان، ويصف فيها خـــرم الأحداث لبدنه وعضوه، هي التي تخرّمت في أكثر المقاطع أهمية. فما يعتبره الشاعر شيئاً حميماً، هو الذي تعرض للخرم[4]. ثمة يد خفية، قاسية، باطشة، مهيأة للإمحـــاء، لحقت لبّ كثير من الآثار الأدبية والفكرية. ولم تكن رحلة ابن فضلان، بمـــنأى عـــن احتمال مثل هذا، فالضرر الذي لحق بالنص عن بلاد الشمال يماثل الضرر الذي لحق بالنصوص التي ظهرت في عصره.

لم تـــزل ظروف تدوين رحلة ابن فضلان غامضة، فلم يتطرق أحد إليها، ولا نكاد نعرف شيئاً محققاً عن مصائر أبطالها الرئيسيّين، بما فيهم مصير الرحّالة نفسه. أمّا الأضرار فهي جسيمة، وفي مقدمتها ضياع المتن الأصلي، وطمس أكثر الأجزاء أهمـــية، وهي الفصول المتعلقة بوجود ابن فضلان خارج دار الإسلام، ويحتمل أن يكون التوتر العقائدي قد تدخّل في تخريب المخطوط الأصلي، واقتطع منه الأجزاء المتصلة بـــ "الآخر".

وإذا صـــحّ ذلك، فيكون قد حدث بعد قرون عدة من زمن الرحلة، فالشاهد الوحيد، على وجود النص المدوّن كاملاً، هو ياقوت الحموي (625هـــ – 1229م) فـــيما بـــدأت الرحلة في الحادي عشر من صفر عام 309هـــ، الموافق للعشرين من حزيـــران/يونـــيو سنة 921م، ووصل ابن فضلان عاصمة الصقالبة في 12 أيار/مايو 922م. قال ياقوت: "وقصة ابن فضلان، وإنفاذ المقتدر له إلى بُلغار، مدوّنة معروفة مشهورة بأيدي الناس، رأيتُ منها عدة نسخ"[5].

لم يـــبق من النص سوى وصف رحلة الذهاب التي استغرقت نحو أحد عشر شهراً، فيما أكد ياقوت أن الرسالة صورت خروج ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، وعودته إليها[6]. ولو افترضنا أن رحلة الإياب استغرقت حوالي سنة شأن رحلـــة الـــذهاب، فيكون ابن فضلان قد أمضى عاماً كاملاً في بلاد الشمال. وقد وصـــف ياقوت الرسالة بأنها "قصة"، وأنه رآها، واطّلع عليها، واقتبس منها، وهي تـــصور ذهاب ابن فضلان، وإيابه، وكانت وظيفته، ضمن بعثة المقتدر، هي تعليم الصقالبة "الصلوات والشرائع".

قام ياقوت بدمج مقاطع من النص في معجمه، باعتبارها من المصادر الجغرافية والبـــشرية عـــن تلك البلاد، لكنه لم يضمن صحتها، وتشكّك في بعضها، وأعلن بـــراءته مـــنها. ومع أن الرحّالة كانوا يدرجون غرائب كثيرة، بعضها أوهام، في مـــدوّناتهم عـــن أهل دار الحرب، فإن ياقوتاً الحموي لم يستطع هضم مشاهدات ابـــن فضلان، و لم يتكفّل باحتمال صدقها؛ ذلك أن النص تضمن جملة من الأخبار يصعب تصور حدوثها، الأمر الذي دعاه إلى التحذير من الاعتماد عليها.

لم ينفـــرد ياقوت في كونه الشاهد الوحيد على اكتمال نصّ ضاعت أصوله فيما بعد، و لم تنجح أية محاولة في العثور عليه إلى الآن، فابن النديم المفهرس الثقة كـــان أيـــضاً شاهداً على وجود أصل كامل لكتاب "ألف ليلة وليلة" رآه، كما يقـــول "بـــتمامه دفعات، وهو في الحقيقة كتاب غث بارد الحديث"[7]. ولكن الأصـــل الـــذي اطلـــع علـــيه ابن النديم أجزاء فُقد كما هو الأمر بالنسبة لنص ابن فضلان، وكلاهما: ياقوت وابن النديم، يقفان الموقف نفسه، ويصدران الحكم ذاتـــه؛ يطّلعـــان على الكتابين، ويعدّان أول شاهدين عليهما، ثم يصدران حكماً سلبيًّا بحقهما.

كـــتاب "ألف ليلة وليلة"، وكتاب "رسالة ابن فضلان" المشفوعان بشاهدي عيان من وزن ابن النديم وياقوت الحموي، يقدمان دليلاً على أن بعض الكتب، في ثقافتـــنا القديمـــة، تظهر كاملة، لكنها سرعان ما تتعرّض لسوء فهم يفضي بها إلى الضياع، إمّا جراء الطمس أو الإهمال المقصود لبعض الفصول والأبواب والفقرات. ولـــيس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتابين – وكثير من الكتب المماثلة – فهمـــا يصوران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيّل الذاتي المنضبط عقائديًّا وثقافيًّا عنها. تأتي اليد "الآثمة" لقطع "الإثم" الدخيل على الثقافة.

ما انفكت الآثار التي يحوم الشك حول مقاصدها تتعرض للتخريب، لم يقتصر الأمــر علــى الكــتب وحدها، فكثير من الصور القديمة التي اخترقت حاجز المنع والتحــريم، وصورت الإنسان والحيوان، إمّا أُتلفت، أو أن يداً كارهة قامت بمحو الــرؤوس بمهــارة بالغــة من كل صورة، ومثال ذلك مخطوط عربــي في "سان بطرسبورج" مزين بالصور، لم تستطع اليد الآثمة من قطع الرؤوس تماماً، إنما فصلتها عــن الأجــساد بخــط مميــز من الحبر، فالشخصيات الممثلة في المخطوط، أناساً وحيوانات، قد احتفظت برأسها على كتفيها، لكن أعناقها جميعاً مقطوعة بخط من الحــبر. خــط واضح يرسم حدًّا بين الرأس وسائر الجسد، وفي تعجّله، فإن كاره الــصور قطع أحياناً لا الرأس، بل الصدر أو بطن الشخصيات. هذا الخط يشير إلى المحرّم الذي أُنتهك، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه كسيف عقاب[8].

وفي صــالة آثــار بلاد الرافدين في متحف اللوفر، جرى تخريب نحو ستة من التماثــيل الــصغيرة لــــ "غوديا" (توفي حوالي 2125 ق.م) أمير مدينة "لكش" العــراقية، وحطّمــت الرؤوس بقصد سافر، ومعلن، كيلا يقع تماثل في الإيحاء بين الــشكل الفني الرائع، ونماذج الخلق البشري. ولم ينج من التخريب إلاّ نحتٌ صغير يمــثل الأمير الكاتب، وهو في مقتبل عمره، إذ بدا قصيراً في قامته، وقد اتّزر برداء لفّه حتى القدمين، وظهر وحيداً بين نماذجه الأخرى التي جزّت رؤوسها جميعاً، ولم يــبق سوى ثلمات ناتئة فوق الأكتاف. من المستحيل تخيّل كاتب أمير بلا رأس، فكل ما لا يتوافق مع السُّنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يُبتر أو يُطمس، سواء أكان ســرداً تخيلــيًّا، أم أدباً ارتحاليًّا، أم صوراً توضيحية، أم منحوتات تعود إلى آلاف السنين.

تتعــرض الذاكــرة الإنسانية للتخريب، حينما يستبدّ بالفكر تأويل خاضع لموجّه عقائدي مغلق لا يأخذ في الحسبان التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، فتُفــرّغ الخطابــات، والــصور، والتماثيل، من معانيها، وتحمّل بمقاصد جديدة يفترضــها ذلك التأويل استجابة لشروطه؛ فالرسوم المذبوحة، والتماثيل المدمّرة، والنــصوص المخــرومة الــتي تصوّر الآخر أو الذات، وكلها ظهرت في حقب ماضــية، أصــبحت لا تهــدّد المتخيّل الثقافي بخطر يمحق معتقداته، لأنها فقدت وظيفــتها الأولى التي ظهرت من أجلها، وأصبحت اليوم شاهداً جماليًّا على حقبة مــضت مــن التاريخ. وعلى الرغم من ذلك، فلطالما تعسّف التأويل الضيّق في

إســقاط دلالات أخــرى علــيها. ترحّل الآثار الأدبية والفنية من حاضرها إلى الماضــي لتُدرج في سياق فهم معين، فيصبح التخلّص منها مشروعاً حينما يستبد تأويل ضيّق بالدين.

قــال "كــريكتون": الــذي ادّعــى إعادة تركيب الأصول المفقودة لرسالة ابــن فــضلان على سبيل التخيّل السرديّ: "يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معــروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويُعتبر وثيقة بارزة، في وصفه لحــوادث وقعــت منذ ما ينوف عن ألف سنة، بتفصيل مميز، مفعم بالحياة. ومن الطبيعــي إلاّ يــنجو المخطوط من عاديات الزمن، خلال الحقبة الطويلة التي مرت عليه. وفي الحقيقة، للمخطوط تاريخه الذاتي، الذي لا يقل تميزاً عن النص نفسه"[9]. الجملة الأخيرة هي التي تعنينا في هذا السياق، فهي تعرض تسخّطاً معلناً على طمس تاريخ النصوص الكبيرة.

أجــل إن للمخطوطات تواريخها المحايثة التي لا تقل عنها تميّزاً. فتاريخ كتاب "ألــف ليلة وليلة" وكتاب "كليلة ودمنة" وبعض كتب "السير الشعبية" يضارع في أهميــته النــصوص نفــسها. وهــو أمــر له أكثر من دلالة. وفيما يتصل برسالة ابــن فضلان، فبعد عصر ياقوت تمزق المخطوط. أسهم ياقوت نفسه بذلك حينما انتزع منه نبذاً، وشذرات، وأجزاء متفرقة. وكل ذلك استأثر باهتمام المتخصصين الذين بذلوا جهوداً شاقة في تتبع مصير المخطوط، ولمّ شتاته، وتركيب أجزائه[10]. علــى أن المفارقــة ترتسم حينما نعلم بأن النص الذي كان موحّداً في بداية القرن الــسابع الهجري – بداية القرن الثالث عشر الميلادي، قد تفرّق الآن، وضاع، ولم تبقَ منه سوى رحلة ذهاب بلا عودة.

3 – تماثل وتمايز:

ارتحل ابن فضلان في سلسلة متعاقبة من العوالم المتماثلة حيناً، والمتمايزة دينيًّا وعــرقيًّا وثقافــيًّا حيناً آخر، كالعالم العربــي، والعالم الإيراني، والعالم التركي، والعــالم الــصقالبــي، والعــالم الخزري، لكن علاقته بهذه العوالم تنتظم في ثلاثة فــضاءات عقائدية: فضاء مؤمن بالنسبة للعالمين الأولين، وفضاء شبه وثنيّ بالنسبة للعــوالم الــثلاثة الموالية. ستتضح المطابقة بين هذه العوالم والحدود التقليدية لعوالم العــصور الوسطى في الفكر الإسلامي: دار الإسلام، دار الصلح (أو العهد)، دار

الحرب. مسار ابن فضلان أخذه من المعلوم إلى المجهول، ومن المألوف إلى الغريب، ونقله من حاضنة الذات إلى حاضنة الآخر.

اندفـع كـسهم لاختراق هذه المجالات المتناصبة العداء. وفي تلك الأصقاع النائية سوف تتجلى عرقيّته، فلا يُعرف إلاّ بوصفه عربيًّا. لم يكن ابن فضلان عربيًّا بالـدم إنمـا بالثقافة، لكنه عرف كذلك حيثما حلّ في عالم ما زال بعيداً في القرن العاشـر المـيلادي عن ملامسة الحقيقة الإلهية. إذ إن التنصّر النهائي لأوربا تم بعد ذلك، وتأخر كثيراً قبل أن يتغلغل في الأقاصي الشمالية النائية.

حمـل ابن فضلان في أعماقه، بوصفه مبعوثاً لخليفة المسلمين، الحقيقة المطلقة: أي التوحيد الكامل، وهي الفكرة الأكثر سموًّا وحضوراً في ذهنه، وفي ذهن سائر الرحّالة، إنهـا فكـرة مصقولة، وصلبة، وشفافة، وجاهزة، وبسيطة، لمن يؤمن بها، لكنها بمضي الارتحـال إلى الـشمال سوف تصبح خشنة، ومعقدة، لكونها تصطدم يوميًّا بالمظاهر الوثنـية، فهـو بـصعوده المنضبط إيقاعيًّا إلى الشمال، يتناغم والحدود الشعورية لعالم القرون الوسطى وتقسيماته العقائدية، فالتصور يذهب إلى أن دار الإسلام واحدة؛ لأنها تـتكون من رعيّة واحدة، وتحكمها دولة واحدة، وترأسها سلطة واحدة، وعليها تقع حماية الرعية بأعراقهم ودياناتهم ومذاهبهم، فقد وقعت تحت حمايتها بالفتح.

أمّا دار الحرب فتتكون من بقية العالم، وبينهما دار الصلح/العهد، ذلك المجال الذي تحكمه دولة غير مسلمة، لكنها مرتبطة بعلاقة تعاقدية مع دولة الإسلام، ومن خلالهـا أذعنت لسيطرة المسلمين، وقامت بدفع الجزية، لكنها تحافظ على شكلها الخـاصّ بـالحكم[11]. وخطاب الرحلة سيتلوّن بهذه التقسمات كلما مضى كاتبه ميمّماً وجهه ناحية الشمال.

مـن أجل تقدير المخاطر المحدقة بابن فضلان، ينبغي القول: إنه بسبب العداء الديني المستحكم بين دار الإسلام ودار الحرب، فإن الاتصال مع أهالي دار الحرب ممـنوع ومحـرّم. وعلى العكس، يُسمح لمن يريد من أهالي دار الحرب زيارة دار الإسـلام بتـصريح يطلق عليه "أمان". ويسمّى حامله "المستأمن". وهذا التصريح يمكـن أن يمـنحه أي "رجـل مـسلم بالغ حر". وبالمقابل، فهذا الأمان لا يمنح للمسلمين في دار الكفر[12].

لا ضـامن لمـن ينـزلق من الدار الأولى إلى الثانية، سيعدم ابن فضلان كل وسـائل الأمان والاتصال، لأنه غادر فضاءً آمناً خاصًّا به إلى آخر خاصّ بأعدائه،

وأعداء الله. وسوف تتعطل لغته، وسيظل لسانه العربـــي معقوداً إلى النهاية. ليس ثمة وظيفة حقيقية لمرشد ديني بلا لسان. وكان مسلمو العصور الوسطى يعتبرون أن تعلـــم لغـــة أجنبـــية ينطوي على نوع من الزندقة والنجاسة[13]؛ ذلك أن الحقيقة القرآنية عربية اللسان، ولا أهمية للتمرّس بغيرها.

ما استطاع ابن فضلان إجادة لغة الأقوام الشمالية بدرجة تمكّنه من التعبير عن أفكاره، والألفاظ المبعثرة في ذاكرته لم تشفع له بأن يستوعب كل شيء. حاول أن يلـــمّ شـــتات كلمات، وعبارات، لكنه ظل مكبّلاً خلف لسانه الحبيس، وطلاسم الآخـــر التي لا سبيل إلى فكّ شفراتها بدون معرفة اللغة، ومعرفة المرجعيّات الثقافية الحاضـــنة لهـــا. ولهذا سوف يحتاج إلى لسان آخر، أي إلى وسيط مغاير في عالم لا علاقـــة لـــه بـــتلك اللغة. وما دام ابن فضلان حيًّا، ينبغي إلاّ يختفي ترجمانه. يمثل المترجم الوسيط بين ابن فضلان وأهل دار الحرب، فيما يمثل هو بنفسه الوسيط بين دار الإسلام ودار الحرب.

4 - ألفة فقيه وغربة شاعر:

انطلق ابن فضلان من بغداد، وهي المركز الاعتباري لدار العرب والمسلمين. لم يـــتحدّث عن عالم غادره، ولكن الجميع بانتظار أن يتكلم عن عالم ذهب إليه. وأول عـــالم مرّ به، هو: العالم الإيراني، وهو عالم متنوّع، ومترامي الأطراف، لكن المدهش أن ابن فضلان اخترقه دون أن يبدي أية تطلعات استكشافية، فلم يستوقفه شـــيء فيه إلى أن بلغ تخومه الشمالية الشرقية في بخارى، فالسرد الوصفي البارد لم يعـــنَ بكشف طبيعة ذلك العالم، إذ كانت القافلة متعجلة في ارتحالها، ومعها كان ابـــن فضلان متعجّلاً في أوصافه. وكان النسق الآتي للارتحال هو المهيمن في أثناء اختـــراقه العالم الإيراني: "رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلـــت مـــن صفر سنة تسع وثلاثمئة، فأقمنا بالنهروان يوماً واحداً، ورحلنا مجدّين حـــتى وافينا الدسكرة، فأقمنا فيها ثلاثة أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان، فأقمنا بها يومين"[14].

وطبقاً لهذا النسق الذي جاء خلواً من هواجس الاكتشاف مضى مخترقاً العالم الإيـــراني: سرنا، فأقمنا، ثم رحلنا، ثم قطعنا، وعبرنا... الخ. وهذا الارتحال المتعجّل الـــذي حـــال دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضلان

الداخلـــي أنه يتحرك في مجال مستكشف بالنسبة لمعاصريه، وأليف بالنسبة إليه، فلا حاجـــة لـــه لإعادة الوصف، و لم يرغب في تعريف المعرّف، فكأنه سهم في فراغ. حتى الأزمنة والأمكنة نضّدت للدلالة فقط على مروره. وأورد نحو عشرين مدينة، مـــرّ بها قبل وصوله بخارى، أوردها جميعها متعاقبة، و لم يستغرق منه ذلك إلاّ أقل مـــن صـــفحة واحدة. ويفاجأ المتلقّي بأن ابن فضلان بلغ بخارى، في وسط آسيا، لكي يلتقط هناك، ولأول مرة، أنفاسه.

يـــبدو العـــالم الإيراني، بالنسبة له، خاملاً، لم يستثِر لديه أي فضول، ولا يمكن تفسير ذلك إلاّ بسبب الغطاء العقائدي السميك الذي كان يتدثّر به، وهو الذي حجب عنه الاختلافات الثقافية والعرقية بين العالمين العربـــي والإيراني، وأحالهمـــا إلى عـــالمين مـــتماثلين لا حاجة لابن فضلان أن يقف على التمايز بينهما.

والحـــال هـــذه، فهما متباينان في كثير من المعالم والمظاهر الطبيعية، بل وفي الـــثقافات والعلاقات الاجتماعية، لكن السرد المحكوم برؤية دينية أحادية جعلهما عالماً واحداً. ولفهم ذلك الاختلاف يلزمنا وضع الفقيه بإزاء الشاعر، لكشف نوع الاختلاف الثقافي، والجغرافي، والعرقي، بين العالمين.

كان المتنبـــي (354هـــ – 965م) وهو معاصر لابن فضلان، قد نقض ضمناً ألفـــة ابـــن فضلان للعالم الإيراني، ففي قصيدته "شِعب بَوّان"، وهي آخر قصائده الكبيرة، عبّر عن ذهول كامل ومترابط بالطبيعة والبشر المختلفين عمّا ألفه في العالَم العربـــي. وعرّف نفسه مَجازيًّا بـــ "الفتى العربـــي" الذي فضح الاختلافُ غربةَ وجهه، ويده، ولسانه، فكفّ التماثل عن ممارسة فعله، وتوارى خلف بروز مفاجئ لاخـــتلاف ثقـــافي وعرقي. إلى ذلك فإن الشِّعب، وهو البؤرة الرمزية المصغّرة التي تحـــيل علـــى فـــارس، مكان خلاّب، مضادّ للصحراء التي تُعدّ إحدى مرجعيّات المتنبـــــي وشـــعره، فكأن أبا محسَّد سقط فجأة في أسر عالم غريب، لكنه جميل، ورائع، فجمال الغريب عمّق لديه إحساساً جذريًّا بالتباين، فالشِّعب "ملاعب جِنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمانِ".

تعطلت المعرفة اللسانية بإزاءِ الدهشة، وخيّم الذهول الشعري، وغمرت العالَمَ شـــبكةٌ من العلامات، والرموز، فسليمان القادر على فكّ شفرات اللغات البشرية، وهمس الطيور، يحتاج إلى وسيط فارسي يفكّ له لغز الطبيعة. وضع المتنبـــي نفسه

في موقع مختلف عن موقع ابن فضلان، فإحساسه كشاعر دنيوي بالاختلاف حال دون المعـــرفة، فاكتفى بالعجب، والانبهار، حتى البطانة المجازية الخلاقة لقصيدته لا تمكّنه من ذلك، وهو غير قادر على تخطّي التباين الثقافي والعرقي.

أمّـــا ابـــن فضلان، فيريد بالعقيدة تجاوز تلك الاختلافات ذاتها، وصهرها في فـــضاء واحـــد، باعتبارها تماثلات لا ترتقي إلى رتبة التناقض، فهو يفكر بالفضاء الإسلامي الموحد: دار الإسلام، وكأنه ينطق بلسان الإصطخري الذي قال: "إن في مملكـــة الإسلام ألسنة مختلفة، والملك واحد"[15]. في قضية العقيدة، ظهر المتنبـــي أكثر حذراً، وأقل تطلّعاً، و لم يسمح لنفسه بمدّ شمول ابن فضلان إلى أقصاه، اكتفى فقط بإبراز حالة الذهول.

شُـــغل ابـــن فضلان بالمماثلة العقائدية، فأنكر ضمناً ما عداها، أمّا المتنبـــي فملاحـــظ عمـــيق الحساسية لكل ما له صلة بالتباين، ولهذا لم يتوغّل إلى ما وراء شـــيراز، فقفـــل راجعاً إلى الفضاء العربـــي، ليلقى حتفه في أطرافه الشرقية. فيما انطلق ابن فضلان كسهم لا يلوي على شيء، كأنه مشدود إلى هدف غامض بعيد جـــدًّا، يجتذبه إلى ما وراء العالم التركي الذي يقع على تخوم العالم الإيراني. لم تثِره أبـــداً بـــلاد فارس التي، حسب قول بلاشير، طالما "أدهشت، بمشاهدها الطبيعية المتعرّجة، والتباين العنيف في بنيتها، الرحّالة في جميع الأزمنة"[16].

وإذا قورنت رؤيتا الشاعر والرحّالة، فيمكن القول بأن المبالغة الشعرية القائمة علـــى التخـــيّل الأخّـــاذ، وهي الوسيلة الناضجة عند المتنبـــي، قد وسّعت فضاء الارتحـــال الخـــيالي بالنـــسبة إلـــيه، فهو بالتخيّل مارس ارتحالاً دائماً. أمّا تقرير ابـــن فضلان المقتضب، ومروره المتعجّل بالعالم الإيراني، فلا يراد منه إلاّ رسم خط الـــرحلة، فكأنـــه يدّخر تخيّله للحظة أخرى، لحظة صدمة التباين الحقيقي في دار الحـــرب. وبإزاءِ غربة حقيقية خاضها ابن فضلان، تبدو غربة الشعراء العرب من مالـــك بن الريب إلى أحمد شوقي، غربة مجازية. فأبو تمام الذي لم يطوّف كثيراً في العالمين العربـــي والإيراني، قال:

فغـــرّبتُ حـــتى لم أجدْ ذكرَ مشرقٍ وشـــرّقتُ حـــتى قد نسيتُ المغاربا

والمتنبـــي، الذي احتذى سلفه في هذا، و لم يجازف بالتوغل في العالم الإيراني، كان وهو ما زال شبه أسير لدى كافور الإخشيدي، قد قال:

شـــرّقَ حـــتى ليس للشرق مشرق وغـــرّبَ حـــتى ليس للغرب مغربُ

وينبغي الأخذ بالحسبان أنّ إحساس المتنبـــي بالغربة كان قائماً حتى في قلب ديـــار العرب، وسرعان ما تفاقم إذ تخطّاه إلى ديار أخرى، وكأن الآخر سمّ يلزم الحذر منه، حتى إن رحلته الخاطفة والوحيدة انتهت بها حياته. وإذا عدنا إلى التباين العرقـــي، فيبدو اندماج ابن فضلان، بالمقارنة مع عناد المتنبـــي ونشوزه، واضحاً. فهو ذو رؤية شمولية تجاوزت الانتماءات العرقية والثقافية في دار الإسلام، ولم يكن ابـــن فـــضلان "عربـــي الأصل"[17]. وليس ذلك بمستغرب في الفضاء الاندماجي السائد آنذاك. فابن العميد، قد أذهل المتنبـــي بفصاحته، فقال فيه:

عـــــــربيّ لـــــــسانه، فلـــــــسفيّ رأيـــــــه، فارســـــــية أعـــــــيادهْ

أصـــبحت الفـــصاحة ميزة عرقية، ومن العبث الذهاب إلى أنها حكر لأحد. وتجـــربة المتنبـــــي البسيطة في معرفة هذه القضية، جعلته يقف عاجزاً عن تفسير فصاحة ابن العميد، كما أن الصحراء لم تجهزه بامتصاص العجب، وهو يتجوّل في شِعب بوّان، فوجد نفسه ينـــزلق إلى حيرة شعرية عميقة، وغربة بيانية.

وكـــان أركون، قد استخلص طبيعة استنكار المتنبـــي: كيف يمكن للمرء أن يـــتكلّم العـــربية دون أن يكـــون عـــربيًّا؟ ومع أنه يمكن أول وهلة تفسير ذلك بالاندماج، لكن الواقع يكشف أن التطورات الثقافية والاجتماعية التي طرأت منذ فـــتح إيـــران قد عكست حالة تاريخية جديدة، وهي بداية اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين، ذلك أنه، حتى وهم الخلافة، على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس، قد اختفى، في هذه الفترة، وراحت السيطرة الفارسية (الديلمية) تفتح آفاقاً جديدة للنفوس[18].

هـــل يـــبدو المتنبـــي على صواب في تضخيم التباين، أم أنه من طبيعة القول الـــشعري؟ وهل يبدو مبعوث الخليفة متعالياً على إدراك الاختلافات، ومضحيًّا بها مـــن أجل صوغ عالم مثالي موحّد؟ فغياب العالم الإيراني في رحلة ابن فضلان أمر يـــصعب تفسيره إلاّ إذا تم إدراجه في مضمار القائلين بوحدة دار الإسلام إلى درجة تحول دون رؤية خصوصيات تلك الدار وتفاصيلها، فابن بطوطة في اختراقه المتمهّل لـــتلك الدار من التخوم الغربية إلى الشرقية، ومن الشمالية إلى الجنوبية، كان معنيًّا، أكثـــر من أي شيء آخر، بالخصوصيات الثقافية، واللغوية، والاجتماعية، وبالمقابل فـــإن ابن فضلان لم يلتقط أنفاسه ليتبصّر في موقع قدميه، إلاّ بعد أن يخترق العالم الإيـــراني. ذلـــك العـــالم الذي وصفه "لومبار" بأنه عالم مختلف عن العالم العربين

"يسكنه خلق آخرون يتحدثون لغة أخرى، ويعيشون في إطار حضارة تختلف تماماً عن الحضارة الإسلامية السائدة في العالم العربـــي"[19].

5 - إكرام الضيف بنار طيّبة:

في بخـــارى انتبه ابن فضلان إلى العالم المحيط به، وذلك حينما أوقف مساره السريع، وألقى نظرة خاطفة على رحلته الصاعدة من بغداد، ومع أنه أقام في المدينة ثمانـــية وعشرين يوماً، فلم تترسّب في ذاكرته غيرُ صور الدراهم. وكان يستخدم ضـــمير الجمع في السرد، لكنه لم يأت على ذكر من كان يرافقهم، جرى تلاعب بالـــضمائر السرديّة على حساب الشخصيات الفاعلة، وهذا الاستبدال دشن لبداية استئثار ابن فضلان بالعالم التخيلي للرحلة، واستبعاد متدرّج للآخرين عنه. على أنه في بخارى انبثقت مظاهر عدم الانسجام في الجماعة، وانشطرت إلى فئتين: فئة تريد مواصلة التقدّم إلى خوارزم قبل حلول الشتاء، فكانت تحضّ على الرحيل، وأخرى تـــرغب في المكوث في بخارى متريثة إلى حين توافر الظروف الملائمة للسفر. وثمة تغيّـــر آخر ارتسم في الأفق، ففيما كانت البعثة متجهة إلى الشرق تقريباً، انعطفت فجأة إلى الشمال الغربـــي، باتجاه مدينة خوارزم، وهي بوابة الدخول إلى الشمال حيث العوالم التركية، والخزرية، والصقالبية.

لم يأذن أمير خوارزم محمد بن عراق للبعثة بالدخول إلى بلاد الترك خوفاً على أفرادها "لا يحلّ إليّ تركك تغررون بدمائكم". وكان ذلك التحذير كافياً لإشاعة الخـــوف وســـط بعثة الخليفة. ثم مضى أمير خوارزم في تحذيره: عالم الصقالبة، هو "بلـــد الكفـــار" وللوصـــول إليه ينبغي اختراق العالم التركي" وثمة ألف قبيلة من الكفار" بين العالمين. وكلما تقدّمت القافلة شمالاً صار الخطر أكثر احتمالاً.

أفلـــح ابن فضلان في إقناع الأمير، فغادرت البعثة إلى "الجرجانية"، وهي آخر مـــدن العـــالم الإيراني، فخيّمت في الجرجانية حيث أجبرها الثلج على البقاء طوال الشتاء. وبداية من هذه اللحظة شرع ابن فضلان يعترف بنبرة سرديّة واضحة بأنه على مشارف عالم مغاير تماماً لعالمه، مغايرة عقائدية وطبيعية لا يمكن إخفاؤها، إذ فصمت الجرجانية علاقته بجزء كبير من ماضيه، وأفكاره، وعلاقاته، وعالمه الدافئ، فلجأ إلى الأحكام السريعة، والمبتسرة، والجاهزة، التي غاب عنها التريث في الحكم، وافتقرت إلى التروّي المنتظر من فقيه مسلم.

كان تأثير الفراسخ الخمسين الفاصلة بين الجرجانية وخوارزم، في نفسه، أكثر مـــن تـــأثير كـــل فراسخ الرحلة الطويلة من بغداد إلى بخارى، فخبرته الناقصة في الارتحـــال، وغياب الجَلد الشخصي، وأوهام التماثل التي حملها من بغداد، فضحتها الطبـــيعة القاهرة بثلوجها وقفارها في تلك المسافة القصيرة بين المدينتين، فقد مرّوا في برارٍ مقفرة لا جبال فيها، وضربهم الضرّ، والبرد، وتلاشت مقاومتهم، فأشرفوا على الهلاك. وأول الأحكام الاختزالية التي أطلقها ابن فضلان على أهل الجرجانية، هـــي، أنهم "أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع، وهم يتبرؤون من أمير المؤمنين علي بن أبـــي طالب – رضي الله عنه – في دبر كل صلاة"[20].

ظهـــر الاخـــتلاف في اللغـــة، والسلوك، والإيمان. ضربه التباين في الصميم، فبتوجـــيه من التفاضل الثقافي القديم، والمتأصّل في النفوس بين العوالم، ركّب لأهل الجـــرجانية الـــصور الانتقاصية الآتية: أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه بـــصياح الزرازير، ونقيق الضفادع، إلى ذلك فما زالوا أسرى الأفكار التي أشاعتها الفتـــنة مـــنذ نحو ثلاثة قرون. كانوا جماعة راكدة تسيطر عليها السجالات الأولى حول الأحقيّة في حكم المسلمين.

لم تنحـــبس ملاحظـــات ابن فضلان في إطار العادات، واللغات، إنما صدمته الطبـــيعة بمغايرتها الكلية التي كادت تهلك القافلة، فتكشّفت له أشياء ما كان قادراً على تصورها من قبل: نهر جيحون الهادر المخيف تحوّل في الشتاء إلى طريق جليدي سمكـــه ســـبعة عشر شبرًا، والقوافل بدل أن تخترق الجبال والغابات كانت تتخذه طـــريقاً لها طوال فصل البرد، وهو ثابت لا يتخلخل. وقد لاحظ ذلك، فيما بعد، ابـــن بطوطة، وأشار إلى أن النهر المذكور يتجمّد لخمسة أشهر، وربما يتغافل الناس في نهاية أوان البرد عنه، فيذوب الثلج تحتهم فيهلكون[21].

أمّا النار، وهي رمز العقاب الإلهي في الآخرة عند المسلمين، فستُصبح في هذه الـــديار رمزاً للكرم والبرّ، فإذا أتحف المرء صاحبه، أو ضيفه، وقرّبه إليه، ورغب في إكـــرامه، قـــال له تعال إليّ "فإن عندي ناراً طيبة". وقع انقلاب كامل في الدلالة الرمـــزية للـــنار. وأول كلمة أعجمية ستظهر في قاموس ابن فضلان، هي "بكند". وتعني "الخبز".

استعـــصى على ابن فضلان إدراك أوهام الهوية المغلقة والتطابق المزعوم إلاّ في الجـــرجانية، فليست الأنظمة الثقافية والقيمية هي المختلفة وحدها، إنما الطبيعة التي ســـتترك في ذاكـــرته بـــصمات لا تمحى، فمن ذلك تجمّد لحيته حال خروجه من الحمام، وتحوّلها إلى قطعة من الثلج، وكان ينام في بيت يقع في جوف بيت، وسط لبود تركية، وقد تدثّر بالأكسية والفرى، فربما التصق خده بالمخدّة من شدة البرد. وبـــسبب الثلج كانت الأرض تتشقق إلى أودية عظام، والشجرة العظيمة تنفلق إلى نصفين، وراكب الجمل لا يقدر على التحرك لما عليه من الثياب[22].

تجـــنّب ابـــن فـــضلان المبالغة في وصف البرد داخل تلك الأصقاع، فخَلَفُهُ ابـــن بطوطة، قدّم وصفاً مطابقاً لذلك حينما طاف في أرجاء تلك الفيافي الثلجية بعد نحو أربعة قرون، فقال: كنت ألبس ثلاث فروات، وسروالين، أحدهما مبطّن، وفي رجلي خفٌّ من صوف، وفوقه خف مبطّن بثوب كتان من الرغالي، وهو جلد الفـــرس مبطّن بجلد ذئب، وكنت أتوضّأ بالماء الحار بمقربة من النار، فما تقطر من الماء قطرة إلاّ جمدت لحينها. وإذا غسلت وجهي بالماء إلى لحيتي فيجمد، فأحركها فيسقط منه شبه ثلج. والماء الذي ينـــزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما عليّ من ثياب حتى يُركبني أصحابـــي[23].

أكـــدت الإشـــارات كافة أن ابن فضلان وصل إلى تخوم عالم انتهى، وطفق يتأهب لدخول عالم بدأ لتوّه، وتجربته الجرجانية دفعته لإعادة النظر بفكرة المطابقة الذهنـــية الموجودة لديه بين العوالم، وهي بمقدار ما كانت تجربة مملوءة بالعجائب، فإنهـــا وضـــعت أمامه، بصورة لا تقبل اللبس، حالة الاختلاف الكلية للعالم الذي سيصل إليه عمّا قريب، وهو العالم التركي.

6 – ألف قبيلة من الكفار:

انتهى العالم الإيراني عند جبل عظيم. ويصلح ذلك الجبل أن يكون حدًّا رمزيًّا يفصل بين نسقين ثقافيين، وطبيعتين مختلفتين، وكما هو معروف، ففي العالم القديم تمارس التخوم دور الحدود. غادر ابن فضلان الجرجانية، فوجد نفسه في عالم أشد اختلافاً. وضعته الأيام العشرة الأُول من رحلته في عالم غير متوقع، أو في الأقل في عـــالم فاق كل تصوراته التي حملها معه من بغداد، فغالبه داء النسيان لما واجه هو وأفـــراد البعثة من صعاب جديدة لم تكن صعاب الجرجانية لتذكر مقارنة بها "لقينا

من الضرِّ والجهد والبرد الشديد، وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف. ونسينا كل ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس"[24].

حـــضر التفـــسير الديني حينما تعذّر على ابن فضلان معرفة الحقائق المؤكدة، ففسّر البرد في تلك الأصقاع على أنه عقاب إلهي للأتراك العصاة، فلو وحّد هؤلاء القـــوم الله، لكفـــاهم ذلك، ودفع عنهم البرد القاتل. غاب التفسير العلمي وحلّ مكانـــه تفـــسير لاهوتي؛ فلأنه كان يتحرّك في مجال غامض، لا خبرة له فيه، تبدو أســـباب البرد الحقيقية خافية عليه، لا تعليل له إلاّ غضب الله على قوم أشركوا به. تـــتدخّل الرؤية العقائدية في ترتيب منظوره لمكوّنات العالم التركي، وستكون النبرة الانتقادية رنانة، بل مكفهرّة، وغاضبة، وقاسية.

غـــادر ابن فضلان التخوم الشمالية لدار الإسلام، وأول قبيلة واجهها، كانت مـــن الـــبدو، لكنهم، كانوا "كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: "يا رب إيش أعمل في كذا وكذا"[25].

حكم ابن فضلان على البدو الأتراك بأنهم في "شقاء"، فهم مهجّنون عقائديًّا، ومنقـــسمون على أنفسهم، ومزدوجون في انتمائهم، وفي هويتهم، وقد ظهروا في عينيه جماعات منافقة في عالم متقلّب الولاءات. يقولون: "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله" تقرباً إلى المسلمين الذين يجتازون عالمهم، لا اعتقاداً بوحدانية الله، ولا تأكيداً لنبوة محمد، إنما لأغراض دنيوية، فيتمتمون بألفاظ متناثرة، وأكثر ما بلغوه الوصول إلى تشكيل عبارة "بير تنكري" التي تعني "الله الواحد". وهذه أول عبارة في معجم ابن فضلان، بعد لفظة "بكند" التي أشرنا إليها.

شـــرع ابـــن فضلان في مهمة إصلاحية مستحيلة، وبدأ في ترميم عالم ممزّق، ولأنـــه أخفق في تنفيذ مهمته، فبدل قبول الأمر كما هو، مضى في إصدار سلسلة من الأحكام المتعجّلة والقاسية بحق الآخرين، فالأتراك "لا يستنجون من غائط، ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصّة في الشتاء، ولا تستتر نساؤهم من رجالهم، ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس"[26].

شُغل مبعوث الخليفة بالمبادئ الأولى التي تَشغل الفقهاء عادة، وهي: الطهارة والاحـــتجاب. وفي كل ذلك وجد الأتراك خارجين تماماً على المبادئ الإنسانية

السويّة التي يراها أساسية لكل مجتمع سليم، فمعياره لذلك مستعار من قلب دار الإســلام حيث جاء لتغيير كل ما يراه مخالفاً لتلك السوية. ثمة حكاية ستنطبع في ذاكــرته إلى الأبــد، وقد أوردها مثلاً على ذلك الخروج السافر الذي سبب له صــدمة أخلاقــية: نــزل في يوم ما ضيفاً على رجل وامرأته، فبينما هي جالسة تحــدثهم إذا كشفت فرجها وحكّته. وفي الحال ستر ابن فضلان وجهه مستغفراً ربــه، الأمــر الذي أثار ضحك الزوج، فطلب من المترجم أن يخبر ابن فضلان وجماعــته بالحكمة من وراء ذلك "قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه خير من أن تغطيه وتمكّن منه". كشفت الواقعة نسقين ثقافيين، فالعالم التركــي ما زال طبيعيًّا، لم تغزه ثقافة الاحتجاب. هنالك الفرج ينكشف، وهنا الوجه يحتجب.

مــارس ابن فضلان والمرأة التركية دورين لا يُفهمان إلاّ في ثقافتين مختلفتين، قيم الاستتار لها المكانة الأولى عنده، وقيم الصيانة عندها. وتكون المفاجأة الأخرى هــي النظــر إليه كعربــي دون الإشارة إلى أنه مسلم. وابتداءً من هذه المرحلة، ســينظر إليه، هو غير العربــي، على أنه عربــي، وممثل لملك العرب. لا يبدو أنه ســيكون لإســلامه شأن كبير في تقدير الآخرين له، الأمر الذي يرجح أن كلمة "عربــــي" آنــذاك، وفي تلــك الأصقاع، كانت محددة الدلالة أكثر من كلمة "مسلم". سأل أحدُ الأتراك ابن فضلان، بوساطة الترجمان، سؤالاً محيّراً يكاد يكون تجديفاً لو صدر عن عارف، وفيه طعن بالذات الإلهية "قل لهذا العربــي: ألربنا عزّ وجلّ امرأة!؟". فاستعظم السؤال، وطلب له المغفرة.

وصفُ الله بالعزة والجلال من إضافات ابن فضلان، فلو عرف التركي الإطار العامّ لصفات الخالق، لما تقدّم بسؤاله. وفي مكان آخر عند "الباشغرد" لاحظ ما هو أكثر خروجاً من ذلك، فكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل، ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبّلها، وسجد لها، وقال "يا رب افعل بــي كذا وكــذا". استفسر ابن فضلان، عبر ترجمانه عن سبب وصف الذكر بالرب، فجاء الجواب صريحاً "لأني خرجت من مثله، فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره"[27]. إلى ذلــك، فبعــضهم كــان يزعم أن له اثني عشر ربًّا: للشتاء ربٌّ، وللصيف ربٌّ، وللمطــر ربٌّ، وللريح ربٌّ، وللشجر ربٌّ. وبعضهم كان يعبد الحيّات والثعابين، وبعضهم يعبد الأسماك، وبعضهم يعبد الكراكي.

في مواجهة هذه الديانات الطبيعية المتعددة، لا يفعل ابن فضلان سوى القول: "تعـــالى الله عمّـــا يقول الظالمون". مكّنت هذه السلسلة المتضافرة من الملاحظات ابـــن فضلان من تنمية مهاراته الاستكشافية، وبرهنت له أنه أصبح في عالم مختلف عـــن العالم الذي قدم منه، فاستأثرت العادات الاجتماعية باهتمامه، مثل الزواج، والحقوق، والضيافة، والجنس المحرّم، واللواط، والميراث، والطهارة. حاول أن يفهم كـــل ذلك بصورة مباشرة، لكنه اكتشف أن هذا العالم البكر، عالم هشّ، يُخترق بالهدايا، والرِّشا، والتخويف، فالمسلم فيه عربـــي، والخليفة مجرّد ملك للعرب.

انبثق شكّ حول بعثة ابن فضلان، فاحتجز أفرادها، إذ لم يسبق أن وصل عبر هـــذه البلاد رسول متوجه إلى الشمال، فشُكّ أنهم ربما يقومون بعمل لصالح ملك الخزر اليهودي للهجوم عليهم، وانقسم القوم بشأنهم: قسم اقترح تقطيع أوصالهم، وقسم رأى سلبهم، وإعادتهم عراة إلى بغداد، وقسم ثالث وجد أن يفادوا بأسراهم لـــدى الخـــزر. وقع كل ذلك لهم لأنهم أهملوا تحذير أمير خوارزم محمد بن عراق. ولكن ابن فضلان فكّك قوة الخصوم بالهدايا من جهة، ومن جهة أخرى إن انقسام الآراء وتعارضـــها حول مصيرهم فعل فعله، فلم يُتخذ قرار نهائي بشأنهم، فعجّلوا شبه هاربين، في مغادرة تلك البلاد، لا يلوون على شيء.

جعـــل الخوف ابن فضلان يكفّ عن توسيع ملاحظاته، وقد قوبل فضوله بـــسوء فهـــم، وكاد يقوده هو وجماعته إلى التهلكة، فقطعوا ما تبقى من العالم التركـــي مذعورين، وقد تفاقم سوء ظنهم بكل شيء مرّوا به. بعد هذه التجربة الـــتي رسمـــت درجة الخطر، على نحو لا يقبل الشك، عاد ابن فضلان إلى نسق التتابع في الوصف السريع الخاطف الذي لاحظناه عند خروجه من بغداد: رحلنا، ثم وصـــلنا إلى نهـــر يغندي، ثم عبرنا جام، ثم نهر جاخش، ثم أذل، ثم أردن، ثم وارش، ثم أخـــتي، ثم تبا، وكلها أنهار كبار، ثم صرنا إلى البجناك (البشناق، شمال البحر الأسود)، ثم ارتحلنا، ثم سرنا، ثم عبرنا... إلخ. عدد كبير من الأنهار قارب عـــدد المـــدن الإيرانية قبل بخارى، لا يكشف السرد إلاّ عن أسمائها، فإذا كانت المعرفة منعت التفاصيل في الحالة الأولى، فالخوف والذعر والتعجل منع التفاصيل في الحالة الثانية.

ظهـــر ابـــن فـــضلان، خلال هذه المرحلة من سفره، فاقد الإرادة، وقد ترك للأحـــداث أن تقوده حيثما تشاء، إذ سلّم أمره للقدر، وادخر حكماً قاسياً وصف

بـــه أحد الأقوام التركية، وهم "الباشغرد" (غرب جبال الأورال). فقال بأنهم "شرّ الأتـــراك وأقـــذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقى الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخـــذها ويتـــركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل"[28]. ضاق بالترك من النواحـــي الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية، فعبر ثمانية أنهر أخرى على عجل، قبل أن يصل إلى أرض الصقالبة على شاطئ نهر الفولغا، حيث الهدف الأخير لبعثه.

7 - إخفاقات مصلح ديني:

وصـــل ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة، وهي البلاد التي قصدها من بغداد بأمر المقتدر لتقديم العون لملكها يلطوار، وتفقيه شعبه بالدين الإسلامي. لا يُعرف كيف اختـــرق بلاد الخزر التي تفصل بلاد الترك عن بلاد الصقالبة. والجزء الخاصّ بالخزر مـــن الرحلة، وهو ليس من النص المنشور، والمنسوب للمؤلف مباشرة، إنما منتزع مـــن "معجم البلدان" لـــ "ياقوت" لا يقدم دليلاً، بأية حال من الأحوال، على أن ابـــن فضلان دخل بلاد الخزر علناً، إذ اختفى الحديث بصيغة السرد المباشر، وخلا الـــنص مـــن الملاحظات العيانية، ووردت في تضاعيفه معلومات كانت شائعة قبل القرن الرابع، ومنها ما أورده الإصطخري عن تلك البلاد[29].

انكشف الطابع الجُزافي للرحلة، فابن فضلان جاء من بغداد استجابة لاستغاثة ملك الصقالبة لحمايته من ملك الخزر، وهم قوم كانوا على اليهودية، وليس أمامه إلاّ المـــرور عبر بلاد معادية للوصول إلى هدفه. ولا ترد إشارة إلى ذلك، فقد ظهر فجـــأة في أرض الـــصقالبة مع ثلاثة من جماعته: تكين، وبارس، وسوسن. وطوال وجـــودهم في هذه الديار، لا يظهر نذير الحرمي، ولا عبد الله بن باشتو، ولا يرد ذكـــر لهما. كانت مهمة ابن فضلان قراءة كتاب الخليفة، وكتاب الوزير، وكتاب الـــسفير (نذير الحرمي) أمام الملك، فاستقبل باحتفاء ظاهر يوم الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمئة[30].

أبـــدى ابـــن فضلان حرصاً على مراعاة الطابع الاحتفالي للقاء؛ فجلّل دابته بالـــسواد، وهـــو رمـــز العباسيين، وطلب إلى الملك الوقوف في أثناء قراءة رسالة الخلـــيفة، ثم انخـــرط إثـــر ذلك في تصحيح الممارسات الدينية الخاطئة، بادئاً بملك الصقالبة نفسه، فظهر له أن الملك ليس خائفاً من القوة العسكرية للخليفة العباسي، ولا هو بحاجة مباشرة إلى أمواله لبناء الحصون الدفاعية ضد الخزر الأعداء، إنما كان

يخـــشى المكانة الدينية الرفيعة لخليفة المسلمين، فبدعاء واحد قد يهلكه. وقد طلب منه المال للتبرك به، وليس للحاجة.

بعد أيام من تسليم كتابَي الخليفة والوزير استدعى ابن فضلان إلى البلاط على عجـــل، ثم وُوجِه بالحقيقة المرّة: أين الأموال التي أرسلها الخليفة؟ تلبّدت الأجواء بغـــيوم الـــشك، ووجـــد ابن فضلان نفسه في مأزق كبير، إذ طعنت مصداقيته، فاعتـــرف لملـــك الصقالبة أن المقتدر أمرهم بجمع عطاء إحدى القرى الواقعة على تخـــوم دار الإســـلام، وإيصاله إلى الملك يلطوار، لكنهم لم يفلحوا في ذلك بسبب الخلافات التي دبّت بينهم حول كيفية تحصيل الأموال، وهم في بخارى والجرجانية. وعلى هذا وصل الوفد دون الأموال. أشار كتاب الخليفة إلى تلك الأموال، لكنها لم تكـــن موجـــودة مـــع المبعوثين، ضُرِبت مهمته في الصميم، فقد جاء من أجل تـــصحيح الأخطـــاء القيمية عند مجتمع كان بحاجة ماسة لذلك، فإذا به يرافق بعثة فاسدة كان الأولى به أن يصحح أخطاءها.

حاول ابن فضلان توضيح الالتباس للملك، لكن الثقة به تبدّدت، وتعذر عليه اســـتعادهتا، فلم يعد مؤتمناً، وخيّم الشك على المهمة، وانهارت القاعدة الأساسية، وهـــي الصدق، والأمانة، والمواثقة. وكانت ردة فعل الملك مباغتة، فحتى الأخطاء الدينـــية اليـــسيرة التي قام ابن فضلان بتصحيحها، أمر الملك "يلطوار" بإعادتها إلى ما كانت عليه قبل وصول البعثة. نجح الملك في وضع الجميع موضع الشك، وخيانة الأمانـــة التي حمّلهم إياها الخليفة. فرفض وعظ ابن فضلان، ولم يقبل منه أي نصح ديـــني، فـــوجد نفسه بلا دور، وقد تلاشت هيبته أمام الملك، والادّعاء وحده لا يكفي، فعدم الوفاء كان دليلاً حاسماً ضده. ولم تُقبل أبداً أعذاره، وبذلك أصبحت البعثة بكاملها خارج مدار الاهتمام.

أهمـــل يلطوار أمر بعثة المقتدر، ولم يعبأ بمصير أفرادها، فانصرف ابن فضلان إلى الاســـتزادة من ملاحظاته الاستكشافية، بعد أن قُوّضت مهمته، وشغل بفحص التـــركيب الداخلـــي لعـــالم الصقالبة، كالطقوس الدينية، وموائد الطعام، والمناخ، والـــوقت، والتقالـــيد الاجتماعية، والعلاقة بين الرجل والمرأة. وأهم ما ارتسم في خياله الأساطير الروسية التي تغزو أرض الصقالبة من كل أطرافها. ولا يعرف أحد عاقـــبة تلك البعثة، فعند هذه اللحظة الحاسمة، تشظّى النص الأصلي للرحلة، وكل المحـــاولات اللاحقـــة لترميمه بُنيت على جمع نصوص، وإعادة تركيبها أو ترجمة

نـــصوص ضائعة. وبإزاء شك في نـــزاهة بعثة المقتدر، انصرف ملك الصقالبة إلى شؤونه، وشغل ابن فضلان بملاحظاته، وجولاته، وعانى الوحدة، إذ تحلّلت البعثة في أرض الصقالبة، وتناثر التعاهد الذي حملته معها من بغداد.

8 - ضلالة وغموض:

ظـــل الـــشمال مكانـــاً غامضاً بالنسبة للجغرافيين والرحّالة، فآخر ما يمكن الاطمئـــنان إلـــيه من حديث هو ما يتعلق بالصقالبة، والتصور الشائع أن الشمال أرض غـــير مسكونة، ومتجمدة، وكما يقول أبو الفداء فهو "مفاوز لا عمارة فيها إلى البحر المحيط، ولا يسكن لشدة البرد الذي فيها"[31].

ويتوهم الجغرافيون وجود بلاد يأجوج ومأجوج في أقصى نهاية الشمال[32]. وأول مـــا يـــواجه رحّالة قدموا من مناطق حارة أو معتدلة هو عنف الطبيعة من ثلـــوج، وأمطـــار، وظلام، وعواصف، وجبال، ورياح، واختلاف في أطوال الليل والـــنهار، وفي مواعـــيد الشروق والغروب، ثم غرابة كاملة في التقاليد والعلاقات الاجتماعـــية، وكل هذا غير معتاد في دار الإسلام، وكان يترك ذهولاً عند الرحّالة كلما اقتربوا إلى تلك الفيافي المتثلجة، أو طافوا في تخومها. ولم يَنمُ إلينا أن أحداً قد زارهـــا قـــبل ابن فضلان، فابن بطوطة، البارع والصبور، عجز عن ذلك، فانكفأ عائـــدا "لعظم المؤونة" و"قلة الجدوى". ولأن "السفر إليها لا يكون إلاّ في عجلات صغار تجرها كلاب كبار". واكتفى، بأن وصفها بـــ "بلاد الظلام"[33].

والقـــول بـــأن بـــلاد الشمال مظلمة له أكثر من دلالة، وفي مقدمتها إضفاء المجهولـــية على عالم غير مكتشف، والإيحاء بأنها خارج مدار الأهمية، فمدنها، كما قـــرر ابـــن ســـعيد المغربـــي "خاملة الأسماء". وليس فيها "بلد مذكور، ولا معلم مـــشهود"[34]. ومن التقاليد الراسخة التي صدمت الرحّالة طقوس حرق الأجساد، فالـــروس يحـــرقون أنفـــسهم إذا ماتوا مع الجواري بطيبة من أنفسهن[35]. شغل ابـــن فضلان بملاحظة هذه العادة، وحضر طقوسها، وشهدها بأم العين، وهو أمر ســـيكون مثار اهتمام الرحّالة إلى الشرق، وبخاصة إلى الهند والصين، مثل سليمان التاجر، والبيروني، وابن بطوطة.

وصـــف ابن فضلان الروس بأنهم "أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بـــول، ولا يغتـــسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير

الـــضالة، يجيئون من بلدهم، فيرسون سفنهم بإتل (الفولغا) وهو نهر كبير، ويبنون على شطه بيوتاً كباراً من الخشب. ويجتمع في البيت الواحد، والعشرة، والعشرون، والأقـــل والأكثر، ولكل واحد سرير يجلس عليه، ومعهم الجواري الروقة (الغواني) للـــتجار، فيـــنكح الواحد جاريته، ورفيقه ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض. وربما يدخل التاجر عليهم ليشتري من بعضهم جارية، فيصادفه ينكحها، فلا يزول عنها حتى يقضي أربه.

ولا بـــدَّ لهـــم في كـــل يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء يكون وأطفـــسه، وذلـــك أن الجارية توافي كل يوم بالغداة ومعها قصعة كبيرة فيها ماء، فـــتدفعها إلى مولاها، فيغسل فيها يديه، ووجهه، وشعر رأسه، فيغسله، ويسرحه بالمـــشط في القـــصعة، ثم يمتخط ويبصق فيها، ولا يدع شيئاً من القذر إلاّ فعله في ذلـــك الماء، فإذا فرغ ممّا يحتاج إليه حملت الجارية القصعة إلى الذي إلى جانبه ففعل مـــثل فعل صاحبه، ولا تزال ترفعها من واحد إلى واحد حتى تديرها على جميع من في البيت، وكل واحد منهم يمتخط ويبصق فيها، ويغسل وجهه وشعره فيها"[36].

لم يـــدُر في خلد ابن فضلان أنه سيصل إلى دار الحرب وحيداً، فكل توقّعاته كانت دونها، والهاجس الذي طاف في مخيّلته اقتصر على إصلاح الأخطاء القيمية ثم العـــودة إلى دار الإســـلام. ولسوء الحظ، فحتى مهمته هذه لم يُكتب لها أي نجاح يُذكـــر، فالقوم غارقون في عاداتهم "ما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك"[37].

ينبغـــي الـــتذكير بأنه انطلق في بعثة الخليفة بوصفه مصلحاً دينيًّا، وهذا جعله منافحاً عنيداً عن الحقيقة الإلهية، فهو مُشبَع بأوامر الشريعة، ونواهيها، وفي ضوئها تحدّد مجال فعله، ودوره، ولم يسمح لأحد العبث بهذا المجال الرمزي الحساس، فكل ما رآه زوغاناً سعى إلى تصحيحه، ولكنه لم ينجح في ذلك، فانتهى إلى حال مذلة في مهمته الإصلاحية، ومني بإخفاق المصلح الديني.

لم يفلح ابن فضلان في تغيير العادات الجماعية مهما كان خطؤها جسيماً من وجهـــة نظـــره الدينـــية، كما أخفق في زحزحة القناعات الراسخة لدى الأقوام الـــشمالية. مـــن الصحيح القول إنه انخرط كفاعل ديني في مجتمع اتصف بالهشاشة الدينـــية، لكنه، كلما دفعته مهمته إلى مواجهة ذلك المجتمع كان ينتهي إلى الفشل والتـــراجع، شـــاعراً بالانكسار. وكان أكثر ما أثاره حفيظته التقاليد التي لا توافق

سُنن الشريعة. و لم يكن قادراً على تغييرها، ولعل التقاليد الوثنية هي الباعث الأول للكــراهية في نفـــسه. الاعتراف بالعجز عن التغيير له معنى واحد لا غير، هو: أن مهمـــته أخفقت، ولا معنى لها، وقد كفّت عن أن تكون لها أية قيمة، إلى ذلك فإن البعـــثة فشلت، وانهار هدفها الأكبر، فوجد مرشدها الروحي نفسه بين شكّ ملك الـــصقالبة وغـــضب الخلـــيفة المقـــتدر، وهذا فتح الاحتمال على إحساس عميق بالإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي.

لقد نُظر إليهم، هو المصلح الديني وفريقه، باعتبارهم جماعة لا يوثق بها، وقد خانـــت الأمانة، فكان أن خاطبه ملك الصقالبة إثر مساجلة للإيقاع بهم، وكشف أخطـــائهم "والله إني لَـــبِمَكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمـــنين، وذلك أني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو علي فأهلك بمكاني، وهـــو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم (يقصد البعثة) تأكلون خبزه، وتلبـــسون ثيابه، وترونه في كل وقت، خنتموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلى قوم ضـــعفى، وخنـــتم المسلمين، لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقـــول، فـــإذا جاءني إنسان بهذه الصورة قبلت منه". عقَّب ابن فضلان على ذلك بقوله: "فأَجَمَنا، وما أحَرنا جواباً، وانصرفنا من عنده"[38].

النتـــيجة الـــتي تـــرتّبت على هذا الفشل المزدوج هي استحالة البقاء في بلاد الـــصقالبة بعد مناظرة الملك، من جهة، وصعوبة العودة إلى بغداد حاملاً معه فشلاً يـــنطوي علـــى التباس عميق بمصداقيته في بلاط يمور بالتنافس وصراع القوى، من جهـــة ثانية. ويُحتمل أن ابن فضلان قد أسلم نفسه لقدر غامض، لأن دوره كفّ عن أن يكون ذا قيمة اعتبارية بعد مناظرة الملك له، إذ طُعن في صميم مهمته، وهو الصدق، ووصم بالخيانة. حتى الممارسات الدينية الخاطئة التي رآها كأنصال جارحة في بـــدن الإســـلام، أصـــبحت تُـــؤلمه كثيراً. وتخففت نبرته الانتقادية من ثقلها الدوغمائي، ثم ينبغي عدم إهمال العنصر الأكثر أهمية، وهو التواطؤ مع الآخر وتقبّل الاخـــتلاف. فالأغـــيار كثر في تلك البلاد، لكنهم ضالّون، وخارجون عن النسق القيمي الذي تشبع ابن فضلان به. لكن الكثرة تغلب الحق.

ينطـــبق على ابن فضلان ما قاله "جون ميسفيلد" في تقديمه لرحلات ماركو بولو: "فقدنا كل عجب حين ضاع إيماننا"[39]. ففي الوقت الذي احتدّ فيه بصره، فـــرأى كـــل شيء في دار الحرب، أصيب بنوع من عمى البصيرة، إذ فقد قدرته

التحليليـــة، فانـــــزلق إمّـــا إلى جهـــل تامّ أو إلى خطأ في التفسير. ومن الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالـــذات يحـــول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الـــذات، فالتواصـــل يضفي خصوصية وتمايزاً على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حدّ سواء حالة تاريخية متحولة بشكل دائم.

9 - مماثلات عابرة للزمان والمكان:

تـــبدو المماثلة واضحة بين ابن فضلان والطهطاوي، والقرون العشرة الفاصلة بيـــنهما لا تكـــاد تمارس فعلاً حقيقيًّا في مجال التباين، وكأن الزمن كفّ عن فعله الطبيعـــي. يُرسل ابن فضلان مرافقاً دينيًّا لبعثة المقتدر إلى ملك الصقالبة، باعتباره "فقيهاً وحجة في شؤون الدين"[40] في نهاية الربع الأول من القرن العاشر الميلادي، ويُرسَل الطهطاوي مرافقاً لبعثة محمد علي إلى فرنسا في نهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. كلاهما ذو دور ملتبس، ولن يوليا اهتماماً كافياً بما كُلِّفا به، وكأنهما يبحثان عن أدوار خاصّة بهما.

وفي الحـــالين يغـــيب الأبطال الحقيقيون، ويتفاقم شيئاً فشيئاً دور المرافقين. يطـــوي الـــتاريخ المبعوثين الأصليّين، ويُظهر إلى العلن المرافقين فقط. ولا نكاد نعـــرف أو نتذكـــر شـــيئاً ذا بال خاصًّا بمبعوثي المقتدر ومحمد علي، وحدَهما ابـــن فضلان والطهطاوي سوف يستأثران بالاهتمام، ذلك أنهما يخرقان التعاقد الضمني الذي من أجله بعثا كموجِّهين دينيّين، ووسّعا من طبيعة دوريهما، وعاد كـــل منهما ومعه أول تقرير واف عن "الآخر". وهو تقرير تحليلي، استكشافي، حفـــريّ، يحمـــل في طيّاته تركيب أول صورة مباشرة وحيّة وقائمة على الخبرة والمعايشة عن الآخر.

وكما أن "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" يعدّ أول كتاب حديث في الثقافة العـــربية يعـــرض لطبيعة التجربة الغربية ممثلة بفرنسا، في مجال الحقوق، والواجبات الاجتماعـــية والسياسية والاقتصادية. فكذلك تعتبر رحلة ابن فضلان أول ملامسة لعـــالم الـــشمال بما فيه من أتراك، وصقالبة، وبلغار، وخزر، بالنسبة للمسلمين في المرحلة الأولى من تكوين دولتهم وحضارتهم. وكلا المصدرين عُدّا مرجعين رائدين في مجالهمـــا، لا يمكـــن تجاوزهما بأي شكل من الأشكال، وعليهما تشكّلت، وفي

عـــصرين مخـــتلفين، الـــصور الأولى للآخر، ونوع الأنساق الثقافية والاجتماعية والعقائدية السائدة.

في الـــبدء يحـــتاطان لكل شيء، وتبدو النبرة النقدية الغاضبة واضحة، لكن المناقـــشة تمـــتص الغلـــواء العقائدية. كلاهما اخترق عالماً بكراً أصابهما بالذهول. وكلاهما انتهى إلى تثبيت صورة مختلفة للآخر. واجه ابن فضلان عالماً وثنيًّا مشبعاً بالـــضلال، ونـــدب نفسه لتغيير كل شيء، في النهاية اقتنع بأن مهمته مستحيلة، ولـــذلك ما يماثله في التجربة الفكرية الكلية للطهطاوي الذي استخلص من الآخر الحكمـــة الآتـــية: "مخالطـــة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب"(41).

ولا يُلغـــي الـــتماثل بعـــض التمايز بين الاثنين، فابن فضلان متعجِّل، غاصّ بالـــروح العقائديـــة الإصلاحية للنسق الثقافي الشائع في القرون الوسطى، يتحرك داخـــل ســـياج عقائدي صارم يقوم على منظومة متكاملة وجاهزة من المسلّمات، ويـــريد، بـــشكل مـــن الأشكال، توسيع دائرة الإسلام، وتضييق دار الكفر. أمّا الطهطـــاوي الذي تطوف في ذهنه الفكرة ذاتها، فهو أقل طموحاً إلى تغيير الآخر، فهـــو لا يختلف عن سلفه بنوع المنظومة العقائدية، ولكن يختلف بدرجتها، على أن تطلّعه أقل، وتفهّمه أكثر، وحواره أعمق.

ســـعى الطهطاوي إلى "تخليص" ذهب التجربة الغربية الحديثة بصعوبة بالغة. وأهمـــل الـــشوائب، ووضع بين أيدينا وجهة نظر عملية. لكن ابن فضلان شُدَّ إلى الشمال، فلا نعرف كيف عاد إلى بغداد، وكيف قوبل تقريره، وليس لأحد الادّعاء الآن بأنـــه على معرفة بذلك، فآخر الشهود الموثوقين هو ياقوت الحموي من القرن الـــثالث عشر الميلادي الذي قرأه بنفسه، وأقرّ بشهرته وشيوعه بين الناس واقتطف مـــنه أجـــزاء وافية في معجم البلدان(42). ومنذ ذلك التاريخ اختفت النسخة الأم، وتمـــزّق الأصل، بتمزق دار الإسلام. وكل المحاولات التي بُذلت إنما هي محاولات لترميم العالم الذي انبثق فيه.

كـــان ابن فضلان شاهداً ذا حساسية خاصّة على تباين الطبائع والأحوال في بـــلاد الشمال، والعوالم التي ترحّل بينها عُرضت في رحلته بنوع من التدرّج الذي يـــبدأ بالألفـــة، وينتهي بالعجب، وهذا التدرّج كان يترافق بأحكام تتصاعد تبعاً لتصاعد مساره من دار الإسلام إلى دار الحرب.

الهوامش

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص 9.
(2) ابـــن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994، 34.
(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995، 1: 88.
(4) راشـــد بـــن إسحاق الكاتب، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، كولونيا، دار الجمل، 1997، ص 25–26.
(5) معجم البلدان، 1: 88.
(6) م. ن.، 1: 484.
(7) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971، ص 363.
(8) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995، ص 79.
(9) رسالة ابن فضلان، ص 23.
(10) تنبغـــي الإشارة بتقدير إلى جهود كريكتون، وفراوس دولوس، وسامي الدهان، وقد عرضها حيدر محمد غيبة، انظر الرسالة، ص 7–30.
(11) برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر، القاهرة، ص 71–73.
(12) م. ن.، ص 74، وانظـــر: برنارد لويس، السياسة والحرب، ضمن "تراث الإسلام"، ترجمة محمد السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978، 1: 257.
(13) اكتشاف المسلمين لأوروبا، ص 85.
(14) رسالة ابن فضلان، ص 73.
(15) أبو إسحاق الإصطرخي، مسالك الممالك، ليدن، بريل، 1927، ص 9.
(16) بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1985، ص 345.
(17) دائرة المعرف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، 1: 364.
(18) أركـــون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقي، 1997، ص 155.
(19) مـــوريس لومـــبار، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1990، ص 47.
(20) رسالة ابن فضلان، ص 41.
(21) ابـــن بطـــوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ص 375.
(22) رسالة ابن فضلان، ص 43.
(23) رحلة ابن بطوطة، ص 367.
(24) رسالة ابن فضلان، ص 45.
(25) م. ن.، ص 47.
(26) م. ن.، ص 48.
(27) م. ن.، ص 56.
(28) م. ن.، ص 56.
(29) المسالك والممالك، ص 217–227.

(30) رسالة ابن فضلان، ص 59.

(31) أبو الفداء، تقويم البلدان، باريس، دار الطباعة السلطانية، 1840، ص 2.

(32) بخصوص مكان يأجوج ومأجوج، انظر: ابن خرداذبه، المسالك والممالك ص 192-198 وابن حوقل، صورة الأرض، 2: 537، والإصطرخي، المسالك والممالك، ص 9، ورحلات ماركو بولو، 1: 15، وابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص 208، ورسالة ابن فضلان، ص 70، وياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 87-88، ورحلة ابن بطوطة، 635-336.

(33) رحلة ابن بطوطة، ص 350.

(34) ابن سعيد المغربي، الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، المكتب التجاري، 1970، ص 206-207.

(35) الإصطرخي، المسالك والممالك، ص 226، وللتفصيل انظر: المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988، 2: 65-66، ورحلات ماركو وبولو، 1: 118-120.

(36) رسالة ابن فضلان، ص 76.

(37) م.ن.، ص 69.

(38) م. ن.، ص 63.

(39) ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1995، ص 22.

(40) دائرة المعرف الإسلامية، 1: 364.

(41) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، 1973.

(42) معجم البلدان، 1: 88.

طواف في أعالي الأرض

1 - سوء تفاهم:

رأينا برفقة ابن فضلان في الفصل السابق، كيف ارتسمت صورة الشمال في عين هذا الفقيه، ومن الصعب الحكم على قيمة تلك الصورة، فالتنازع القيمي بين دار الإسـلام ودار الحـرب ترك بصماته في الصور التي شكّلها الرحّالة المسلمون للشعوب والمجتمعات الأخرى، وفي كثير منها تتصاعد نبرة سخط واضحة، تشمل المعتقدات الوثنية، والطقوس البدائية، ونظام العلاقات الاجتماعية، وجميعها تختلف عمّـا يوجد في دار الإسلام، ويعود ذلك إلى عدم توافر المعلومات الوافية عن أهل الـشمال، فكلما شحت الأخبار عن بلد أو إقليم بدا غامضاً في صورته، وفي فهم طبـيعة الشعوب التي تستوطنه، إذ تغيب المرجعيّة التفسيرية القابعة خلف العلاقات الاجتماعـية، والطقـوس الدينـية، وكثير من الظواهر الطبيعية تبدو غريبة، وغير معهـودة، فالرحّالة القادمون من دار الإسلام إلى دار الحرب كانوا يعللون الظواهر طبقاً لتصوراتهم، ورصيدهم المعرفي.

لم يجهّز الرحّالة إلى المناطق الشمالية من العالم بمعرفة متكاملة عن تلك الديار النائـية، فجمعوا أشتاتاً من المعلومات عنها بأنفسهم من مصادر ناقصة، من بينها انطباعات الجغرافيّين المتعجلة، والعلاقات التجارية، والحروب، ولمّا كانت كل تلك المعلـومات شـحيحة في مجملها، فلم يكن غريباً أن تتشكل ملامح تلك الصورة الغامـضة للشمال في أذهانهم. ويضاف إلى ما ذكر حدّة الصراع العقائدي الذي كـان ناشباً بين دار الإسلام وكثير من الممالك الشمالية، وفي مقدمتها بلاد الروم، وبـلاد الفرنجة، وممالك وسط أوربا، ثم الممالك التي نشأت على التعاقب شمال بحر قـزوين، وحول البحر الأسود، وحوض نهر الفولغا، كالصقالبة، والخزر، والبلغار،

والباشــغرد، وكثير من الأمم التي كانت تعرف آنذاك بالأمم التركية، ويقصد بها القبائل التي اندفعت من شمال ووسط آسيا صوب الغرب، وتوغلت في أوربا، فضلاً عن الجرمان، والأقوام الإسكندنافية - النورمانية التي كان لها وجود مهدد للأندلس وحوض البحر المتوسط، والأطراف الشمالية من دار الإسلام، والثغور الأخرى.

ظل التوتّر العقائدي موجِّهاً أساسيًّا في طريقة تركيب الصور المتبادلة للشعوب فيما بينها، وكلما شحنت الأجواء بكراهيات الصراع الذي ينتصر فيه هذا الطرف أو ذاك، تــتأجج أحقاد في النفوس فتجد طريقها في توجيه زاوية النظر إلى الآخر، ومـــن ذلك فإن الحروب الصليبية لعبت دوراً بالغ الخطورة في إعادة تعبئة النفوس بالــضغائن، وأسهمت فيها، كما هو معروف، أغلب الممالك الشمالية المسيحية، وظل التهديد قائماً لفترة طويلة، واستمر إلى ما بعد الحروب الصليبية، وإلى ما بعد إجلاء العرب المسلمين عن الأندلس، فالوجود الإسباني انتعش بعد سقوط الأندلس في حـــوض المتوســـط، وشمـــال إفـــريقية. وظهر الوجود البرتغالي في بحر العرب، والــضفاف العـــربية للخلـــيج، بكثافة في مطلع من القرن السادس عشر، فجاب أسطول "دلبوكيرك" الشواطئ الشرقية لشبه الجزيرة العربية، ودمر كل شيء أمامه، وأثـــار ذعـــراً هائلاً بين الأهالي على الضفاف العربية للخليج، والسجل الوثائقي الــضخم المعـــتمد لإعمـــال "دلبوكيرك" في تلك المناطق، فضح، على نحو منقطع الـــنظير، تلـــك الأعمـــال الشنيعة، وكل هذا غذّى الأحقاد الدفينة المطمورة منذ الحروب الصليبية بمزيد من الكراهية.

إلى ذلك فإن الفتوحات الإسلامية في التخوم الشرقية للإمبراطورية البيزنطية، ثم فـــتح الأنـــدلس، ووجـــود المسلمين في معظم جزر البحر المتوسط، فضلاً عن تقـــدمهم شمال بحر قزوين، وحوض البحر الأسود، وسيطرة الأتراك المسلمين فيما بعـــد علـــى الجزء الشرقي من أوربا، والاندفاع إلى قلبها. كل ذلك جعل الأقوام المتجاورة من الطرفين تتوجس خيفة بعضها من بعض، وترك ذلك آثاراً مباشرة في رســـم صور متخاطئة للآخر. ومع ذلك فلا نعدم استثناءات تنقض سُنن الكراهية الـــتي ترســـخت لأسباب عقائدية، وحربية، واستيطانية؛ إذ قدّر المسلمون شجاعة أهل الشمال في الحروب، وندر أن ظهر بينهم مَنْ أنكر ذلك، أو تغافل عنه. وعلى الـــرغم من الجراح العميقة التي أحدثتها الحروب الصليبية، وهي حروب ذات طابع لاهـــوتي، إلاّ أن التقديـــر المتبادل للشجاعة الشمالية والتسامح الإسلامي انبثق من

خضم أجواء مشرّبة بدم الضحايا. تثبت ذلك الملاحظات المعّمقة التي تركها أسامة ابـــن مـــنقذ حول شجاعة المقاتلين الصليبيين، وبراعتهم في الحروب، وتثبتها أيضاً المرويّات الشعبية التي ظهرت في أوربا حول صلاح الدين الأيوبـــي.

توافـــرت للشعوب المتساكنة حول البحر الأبيض المتوسط درجة من التعارف المتـــبادل لكـــون البحر كان حلقة اتصال فيما بينها منذ القدم. ولكنها معرفة لم تسمح، كما ينبغي، في تخطّي التصورات السائدة المعبّأة باحتقان ظل يتغذّى طوال القرون الوسطى. وكان التنازع قائماً بين قوى صاعدة وأخرى متراجعة تحيط بهذا البحـــر، إلى ذلك لعبت العوامل السياسية والتجارية، وتداخل التخوم، أحياناً، في إبـــراز الـــصور المتشكّلة لتلك الشعوب فيما بينها، وكلما توغلنا في وسط القارة الأوربـــية، واتجهنا شمالاً وغرباً تضاءلت المعلومات، وحلّت الأساطير محلّ الحقائق، بحيث تبدو الأصقاع الشمالية من أوربا شبه مجهولة، وقد غابت المعلومات المؤكدة حول الأنظمة الثقافية، والدينية، والأخلاقية، والاقتصادية.

وباســـتثناء ملاحظـــات الرحّالة كالطرطوشي، وابن فضلان، وابن بطوطة، وأبـــي حامد الغرناطي، فإن الجغرافيين المسلمين الذين جمعوا مدوّنات الرحّالة مثل ابن خرداذبه، والبكري، وياقوت الحموي، لم يتعاملوا بجدية تامة مع المعلومات التي جهزها لهم رحّالة اتصفوا بقوة الملاحظة إلى درجة نلمس فيها حذراً منهم، بصورة أو بأخـــرى، هذا فضلاً عن أن بعض مدوّناتهم الأصلية تناثرت في المتون الجغرافية، والمـــثال الأكثـــر شـــهرة في هذا السياق الكيفية التي وظف فيها كل من البكري وياقـــوت النـــصوص الأصـــلية لرحلتي الطرطوشي وابن فضلان إلى معظم البلاد الأوربـــية مـــن الشرق حتى الغرب. فقد خرِّبت تلك النصوص، وجرى تقطيعها حـــسب المـــناطق الـــتي اهتم بوصفها البكري في "المسالك والممالك" وياقوت في "معجـــم الـــبلدان"، فقُضي على الترابط النصي فيها، وغاب تطور الرؤية، ومُزّق السياق العامّ لها.

تـــشكّك ياقـــوت في أخـــبار ابن فضلان بخصوص الصقالبة، وكان يجتزئ معلـــومات منها بما يخدم غرضه التعريفي في سياق وصفه للمدن والبلدان، دون أن يجرؤ على تقدير قيمتها الثقافية، وكان متشدداً على نسبتها لصاحبها بأسلوب يشمّ مـــنه رائحة التخلّص من مسؤوليتها لما فيها من العجائب والغرائب، فكيف بأخبار الأقوام الساكنة إلى الشمال من الصقالبة![1].

أمّا ابن خرداذبه الذي ذكر خبر ذهاب سلاّم الترجمان إلى بلاد "يأجوج ومأجوج"، فإنه، وهو يورد عجائب الرحلة بصيغة السرد المباشر على لسان صاحبها، يومئ من طرف خفي إلى أنه غير مسؤول عمّا ورد فيها "فحدّثني سلام الترجمان بجملة هذا الخبر ثم أملاه عليّ من كتاب كان كتبه للواثق بالله"[2]. تجعل السمة العجائبية للنص المنسوب لسلاّم الترجمان ابن خرداذبه في وجل من مصداقية المغامرة. أمّا البكرى في كتابه "المسالك والممالك" فقد استفاد كثيراً من رحلة الطرطوشي إلى قلب أوربا، لكنه نثرها نثراً في تضاعيف كتابه بحيث تفرّقت أقسامها، وتمزّق نسيجها النصي؛ فاختار منها ما يناسب غرضه الجغرافي في التعريف بالمدن، و لم يأخذ في الحسبان التماسك الخطابي لتلك الرحلة.

ليس القصد اتهام الجغرافيين بتخريب سرديّات الرحلة العربية في عالم الشمال، فغرضهم في مجمله كان مختلفاً عن غرض الرحّالة، ولكن طبيعة المنهج الجغرافي المتبع أحدث تخريباً في بنية تلك النصوص. وفي ظل فقدان بعض النصوص الأصلية، فقد تحولت فقراتها التي حفظتها المدوّنات الجغرافية إلى شذرات غير مترابطة، لا تقدم صورة كاشفة لعالم الشمال إلاّ في استثناءات قليلة، كما ظهر في رحلات ابن فضلان، وابن بطوطة، وابن جبير.

وعلى الرغم من ذلك فأخبار أهل الشمال المشوبة بمبالغات الجهل، وبخاصة المناطق النائية، والمنعزلة، قد غزت كتب الجغرافيّين، وتحولت مع الزمن إلى جملة من الحقائق الذهنية التي أخذها الخلف عن السلف دون تعديل يذكر، فملاحظات سلاّم الترجمان استعيدت عند كثير من الجغرافيين والمؤرخين. فابن سعيد المغربي المتأخّر يكرّر المعلومات التي عرفت قبل قرون عدة حول الشمال. ومثال ذلك ما يذكره سلاّم الترجمان عن الأرض الواقعة وراء بلاد الخزر، بأنها "أرض سوداء منتنة الرائحة، وكنّا قد تزودنا قبل دخولها خلاً نشمّه من الرائحة المنكرة"[3]. وعلى غراره يذهب ابن سعيد واصفاً تلك البلاد، بأنها "الأرض المنتنة، لا يقدر أحد على سلوكها إلاّ بالروائح الطيبة، وهي خالية"[4].

على أن كل هذا لا يقلل، بأي شكل من الأشكال، من قيمة المشاهدات المباشرة التي تركها الرحّالة، فكثير منها اعتبر من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية، والدينية، والاقتصادية، لكثير من البلاد الشمالية. وهي تنتظم في سياق عامّ يمتثل لرؤية المسلمين في النظر إلى الآخر المختلف على صعيد القيم والمعتقد. وكانت

الأحاسيس مفعمة بالمعتقد الديني الذي يسعى إلى إدراج غير المسلمين في منظومته، وكـــان الـــصراع يتم باسم الله، فالخارجون عليه – حسب التصورات المتبادلة – يتناحرون بعنف من أجل الاستئثار بالوفاء الروحي لجعل كلمته سائدة في الأرض، وكان الصراع يخضع في كثير من الأحيان إلى الموجِّهات الدينية.

2 – أوصاف وأحكام:

وصـــف ابن بطوطة الشمال بأنه "بلاد الظلام"[5]. وهذا الوصف القائم على حكم اختزالي واضح، يخفض من أهمية هذه المناطق، ويبخسها قيمتها، ويجعل منها أصـــقاعاً معـــتمة. ويحسن أن نستعين بابن سعيد المغربـــي الذي جمع مادة كتابه "الجغرافيا" من موارد سابقة ظهرت بداية من القرن الثاني الهجري إلى القرن السابع الـــذي عاش فيه. فما أن يصل بحديثه إلى الجزء السادس من الإقليم الشمالي الذي يكـــون نهـــر "أتل" (الفولغا) في جزئه الجنوبـــي، إلاّ تحلّ الأحكام محل الأوصاف، فـــسكان الأجـــزاء العليا "هم من أجناس الأتراك، ولهم اعتناء بالنجوم، واشتغال بأحكامها، وهم يعبدونها".

وكـــل المدن الواقعة هناك "خاملة الأسماء". وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم حـــيث جـــبل "البجناك" توجد "أمة من الترك يحرقون أنفسهم، ويحرقون من وقع إلـــيهم". وإلى الشرق تقع الأرض المنتنة التي يسكنها قوم "كفّار لا يدل إليهم أحد إلاّ قـــتلوه". ثم يـــأتي الجزء التاسع، وهو "الأرض المحفورة". وهي أرض "مسكونة بقـــوم لا يقـــدرون على الصعود، ولا يستطيع أحد النـــزول إليهم لبعد عمقها". وينتهـــي شمـــال الأرض، بالجزء العاشر، و"جميعه داخل في بلاد يأجوج ومأجوج، وآخره المحيط بالشرق[6].

حيـــنما تغيب المعلومات الصحيحة تنشط التخيّلات، والملاحظة الحاضرة هي أنه كلما نأت المناطق عن دار الإسلام سقطت في عتمة خاصّة بها، فتدور الأحكام حـــولها في دائرة مغلقة. يَجمع الجغرافيين والرحّالة، فيما يخص الشمال، أمرٌ واحد، هو الحديث عن بلاد "يأجوج ومأجوج". وباستثناء سلاّم الترجمان، فلا أحد ادّعى الوصول إليها[7].

وحيـــنما وصـــل ابن بطوطة مدينة الزيتون (شوان شوفو) ثم عبرها شمالاً إلى مديـــنة "صين كلان"، وهي آخر مدينة صينية بلغها في رحلته، توقف قبل أن يعود

أدراجه، قائلاً: "ليس وراء هذه المدينة مدينة لا للكفار ولا للمسلمين، وبينها وبين سد يأجوج ومأجوج ستون يوماً، فيما ذكر لي، يسكنها كفّار رحّالة يأكلون بني آدم إذا ظفــروا به، ولذلك لا تسلك بلادهم، ولا يسافر إليها، و لم أرَ بتلك البلاد من رأى السد المذكور، ولا من رأى من رآه(8).

تتــرتّب المعلــومات حول أقوام الشمال بتنضيد المعلومات التي ترسم مساراً صــاعداً يــبدأ بأقــرب البلاد المتاخمة لدار الإسلام ثم ينتهي بفيافي الثلج؛ إذ تنال الــشعوب القــريبة نوعاً من الاهتمام، والتقدير، من ذلك بلاد الروم، وهي الجار المتاخم المرتبط دائماً بعلاقة متوترة مع دار الإسلام. إذ يقول المسعودي عن أهلها: و لم تزل الحكمة باقية عالية زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظّم العلماء، وتــشرّف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات، والجسم، والعقل، والنفس، والتعالــيم الأربعــة، أعــني: الإرتماطيقي، وهو علم الأعداد والجومطريقي، وعلم المــساحة والهندسة، والإسترنوميا، وهو علم النجوم، والموسيقى وهو علم تأليف اللحون. و لم تزل العلوم قائمة السوق، مشرقة الأقطار قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء، إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، فعفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمهــا، ومحَوا سبلها، وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته، وغيروا ما كانت القدماء منهم أوضحته(9).

قدّم المسعودي وصفاً وتفسيراً وحكماً في آن واحد، أمّا الوصف فمداره نظرة تقديــرية للــثقافة اليونانــية الــتي تنوعت بين الرياضيات، والهندسة، والفلك، والموسيقى، والفلسفة، والآداب، وكل ذلك كان موضوع معرفة المسلمين في القرن الرابع الذي كتب فيه المسعودي هذا الوصف. والحال هذه، فإن الثقافة الإسلامية، والعــربية منها بوجه خاص، احتفت بالمكوّن الثقافي اليوناني، وتطلّعت إلى معرفته قبل زمن المسعودي، وتُرجمت إلى العربية كثير من النماذج الممثلة لذلك المكوّن في مجال الجغرافيا، والفلسفة، والعلوم.

أمّا التفسير، فإن المسعودي يعزو ذبول الثقافة اليونانية إلى ظهور المسيحية التي أعادت النظر في الموروث اليوناني، وحالت دون أن يكون منافساً لها. وهذا التفسير علــى غايــة مــن الأهمية ليس فقط لأن المسعودي قال به، إنما لأنه يطابق الواقع التاريخــي؛ فقــد نظر اللاهوت المسيحي إلى ذلك الموروث باعتباره وثنيًّا، وجرت محاربــته تحت دعاوى دينية. ومع أن بعض كبار اللاهوتيين مثل القديس أغسطين

حاولـــوا الإفـــادة مـــن المـــوروث الـــيوناني في صنع لاهوت كنسي، لكنّ ذلك اللاهوت – بما فيه الجانب الذي يُعرف بالفلسفة المسيحية – عارض القيم الكبرى التي أشاعتها الثقافة اليونانية، ودمغها بالوثنية. لا يظهر المسعودي انقطاعاً عن روح الـــسجال الـــديني المسيحي الذي قام بتصفية الموروث الإغريق، إنما هو على دراية بذلك.

ثم يأتي الحكم الذي يترشح من تضاعيف الوصف والتفسير، ويتصل بالتفريق بين أصل كبير وسام، وفرع غير بار طمس الآثار المجيدة، ومحا تلك الحكمة الرفيعة. فوضـــع الروم في مقارنة مع اليونانيين الأوائل، فيما يخص الجهود الفكرية والعقلية سيـــضرب صـــميم الدور الذي قام به الروم، ويتلخّص هذا الدور في إزالة الأمجاد الأولى، ومحـــو سبلها. وأخيراً وضع المسعودي بصمته التي لا تمحى؛ فالنصرانية التي تظاهرت في تلك البلاد هي السبب وراء ذلك، لقد قوضت مجداً إنسانيًّا مشتركاً، وبالمقارنـــة فالإســـلام هـــو الذي أحيا ذلك الموروث، واحتفى به، فيما أنكرته النـــصرانية، وحاربته. دار الروم النصرانية إذا تنكبت عن الوعد اليوناني، وأعرضت عنه، وانحبست في فهم ديني ضيق للماضي والحاضر على حدّ سواء.

أمّا حديث المسعودي عن الأقوام الأخرى كالإفرنجة، والصقالبة، والنوكبرد، والأشبان، ويأجوج ومأجوج، والترك، والخزر، وبرجان، واللان الجلالقة، فوردت في ســـياق التعـــريف بأصـــول تلك الأقوام، فالإفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأساً، وأمـــنعهم هيبة، وأكثرهم عدَّة، وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً، وأحسنهم نظاماً وانقـــياداً لملوكهم، وأكثرهم طاعة؛ إلاّ أن الجلالقة أشد من الإفرنجة بأساً، وأعظم مـــنهم نكاية، والرجل من الجلالقة يقاوم عدة من الإفرنجة، وكلمة الإفرنجة، متفقة على ملك واحد، لا تنازع بينهم في ذلك(10).

يحـــتاج نص المسعودي إلى آخر رديف يضفي عليه دلالته الكلية، سواء ما له علاقـــة بالروم أو بالإفرنج، وليكن ذلك النص الرديف مقتبساً من القزويني الذي انخـــرط أيضاً في وصف بلاد الإفرنج، فقال بأنها مملكة عريضة في بلاد النصارى، بـــردها شـــديد جدًّا، وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار، كثيرة الثمار، ذات زرع وضرع وشجر وعسل، صيودها كثيرة الأنواع. بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطّاعة جدًّا. وسيوف إفرنجة أمـــضى من سيوف الهند. وأهلها نصارى. ولهم ملك ذو بأس، وعدد كثير، وقوة

ملــك، لــه مدينــتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإســلام، وهــو يحميها من ذلك الجانب، كلما بعث المسلمون إليها من يفتحها يــبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذوو بأس شديد لا يرون الفرار أصــلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك. لا ترى أقذر منهم، وهم أهل غدر، ودناءة أخلاق، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلاّ مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغــسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطّع. ويحلقون لحاهم، وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة[11].

طوّر القزويني البنية التي أرساها المسعودي، فهو لا يفسّر كسلفه، إنما يكتفي بالوصف والحكم، وفي الحالين ذهب إلى أكثر ممّا ذهب إليه سلفه، فهو غير مشغول بالمكــوّن اليوناني الذي رأينا كيف أن المسعودي خصّه بوصف وتفسير واضحين، إنمــا الــذي شــغله قــوة الخصوم من الإفرنجة في دار الحرب، الذين أشار إليهم المــسعودي. إنهم مقاتلون ذوو بأس، ولا يعرفون الهزيمة، وقد حال ذلك دون فتح كــثير مــن بلادهم لما اتصفوا به من عزيمة شديدة في الحرب، ولهم مملكة واسعة وقوية.

وهــذا تقدير مناظر لتقدير أسامة بن منقذ لشجاعة الصليبيين، ويماثل تقدير المسعودي لعلوم اليونان، فالتقدير متشابه والموضوع مختلف. عُني القزويني بوصف واقع الحال في عصره خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وبعد هذه المــرحلة تحلّ الأحكام محلّ الأوصاف، فهؤلاء الإفرنجة فيما يخص القيم والعادات، هــم أهــل غــدر ودناءة أخلاق، ويلحق بهم صفات القذارة والنجاسة باعتبارها تــتعارض مــع قــيم الطهارة الإسلامية، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلّب الحكم على الوصف فيما بعد.

3 - تراتب وتفاضل:

لو أخذنا الأسلوب السرديّ الذي وصف به كل من المسعودي والقزويني أهل الــشمال، وتحديــداً الروم والإفرنجة، لوجدنا أنه يقوم على نوع الثنائية التفاضلية، وهــي ثنائــية تنتظم في مستويين خاصّ وعامّ، ويدخل المكوّن العقائدي، في نهاية الأمــر، ليحــسم الأمر لصالح أحدهما على حساب الآخر. قارن المسعودي الجهل الرومــي بالمعــرفة اليونانــية، ووضع القزويني الغدر، والدناءة، وسوء الأخلاق،

والقـــذارة، في إحـــدى كفتي الميزان، ووضع البسالة الإفرنجية في الكفة الأخرى. وســـيكون الرجحان للعنصرين الأولين، لأنهما في تصور المسعودي والقزويني هما الموجـــودان في عـــالم الروم والإفرنج الآن، وهذا تمزيق لوحدة الصورة، وتخريب لانـــسجامها العـــامّ؛ فما قيمة المعرفة إذا تم التفريط بها واستبد الجهل!. وما قيمة البـــسالة إذا عُبّر عنها بالغدر والدناءة!. وعند هذا الحد تتقوض قيمة تعتبر إيجابية، تحـــت ضغط قيمة أخرى تعدّ سلبية. وبعبارة شارحة ينتقص الروم والإفرنجة لأنهم دون الفضائل العقلية والأخلاقية.

هـــذا هـــو المستوى الخاصّ الذي ينظّم طرف الثنائيات الضدية في المقارنة، وبعـــد ذلك يظهر المستوى العامّ، وهو يتوارى خلف المستوى الأول؛ فالمسلمون هـــم الذين انتدبوا أنفسهم لإعادة بعث الموروث اليوناني، فيما طمسه أحفادهم الـــروم النـــصارى، والمسلمون هم المقاتلون الأشداء بلا غدر ولا دناءة ولا سوء أخـــلاق، هذا لأنهم جعلوا من المعرفة تراثاً إنسانيًّا مشتركاً عزيزاً، ولأنهم جعلوا من القتال وسيلة للجهاد الذي يتسامى أن يكون غدراً ودناءة. وعلى هذا جرى تمـــزيق صـــورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنـــته بالمنظومة الثقافية الفاعلة في دار الإسلام، وكان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل.

ينبغي إيراد البراهين الكافية على هذا النسق من التمثيل السرديّ لصورة الآخر في الـــرحلة العـــربية، أي براهين التمثيل الذي يجري مفاضلة تؤدي إلى تهديم البنى الأساســـية التي تشكّل قوام الآخر. إذ يصف ابن جبير، في رحلته، مدينة مسينة في جزيـــرة صـــقلية وسط البحر المتوسط، بالصورة الآتية، هي: موسم تجّار الكفار، ومقـــصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الإرفاق برخاء الأسعار، مظلمة الآفـــاق بالكفر، لا يقرّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها، وتكـــاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا تُوجِد لغريب أنساً، أســـواقها نافقـــة حفـــيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه، واليد، واللسان[12].

واضح أن الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقّة الضياع في البحر عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقـــسماً علـــى نفسه، وقد انعكس ذلك في السرد، فيه أمان شخصي لكنّه يعجّ

بالاضطراب الروحي، فمن الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصاديًّا، والأمن فيها مستتّب، لكنّها تئنّ تحت وطأة القيم الكافرة. يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية، فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حنين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأنها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

كيف تشتغل آلية المفاضلة؟ يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع بترجيح وصف على حساب آخر، وتتضارب معايير السرد، فمسينة تتصف من جانب بأنها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، وهي تموج بعبدة الصلبان، ومملوءة نتناً ورجساً، وموحشة، وليس ثمة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر، كثيرة الإرفاق، وأسعارها رخية، وأسواقها نافقة، وأرزاقها واسعة، وعيشها رغيد، وفيها أمان. خطاب ابن جبير موجّه للمسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمن بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية النصر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية، وقد استحضر وصف ابن جبير تلك الثنائية، فصوّر عالماً منحطًّا بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي. يصعب قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. وحتى المتع الدنيوية الخاصّة بتوافر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة، والغربة، والفسق، وكما قرر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتقهقر أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

ووصف الطرطوشي بلد الجلالقة، بأنه سهل جميعه، والغالب على أرضهم الرمل، وأكثر قُوْتِهم الدخن والذُّرة، ومعوّلهم في الأشربة على شراب التفاح والبشكة، وهو شراب يتّخذ من الدقيق، وأهله أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلاّ مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم، وتصح أبدانهم. وثيابهم أضيق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفاريجها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أمّا البرتونيون (أهل مقاطعة بريتاني الفرنسية) فلهم لغة تمجّها

الأسمـــاع، ومناظـــر قبـــيحة، وأخلاق سيئة. ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم. والإفرنج يصلبونهم إذا ظفروا منهم بأحد[13].

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ثم زار أوربـــا في حدود 965م، وقد أورد البكري المتوفى 484هـــ - 1094م مزقاً من رحلته يصعب التحقّق من دقتها، فالجغرافيون القدماء، كما ذكرنا، كانوا يتدخّلون في تـــرتيب النـــصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ولكنّ النص حـــافظ علـــى الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاور الوصف والحكم. ويعدّ الطرطوشي شاهد عيان من الدرجة الأولى، وهو من الرحّالة الذين توغّلوا في غرب أوربا ووسطها، ثم شرقها، ويرجّح أنه مخر تلك المناطق بغرض التجارة.

4 - بعث نظرية الكيوف الطبيعية:

كـــنّا أوردنـــا، في الفصل الأول، أحكام المسعودي وابن خلدون، في سياق الحـــديث عن العلاقة المستعارة من اليونان بين المناخ والطبائع، ومثّلنا على ذلك بما أورده أرســـطو مـــن تفضيل لليونانيين. ويحسن أن نورد نموذجاً آخر يدعم تلك الفكـــرة الـــتي هيمنت على التفكير الخاصّ بالأقوام الشمالية والجنوبية، فقد ذهب الدمـــشقي المتأثّر بنظرية الكيوف الطبيعية إلى أن الروم، والأرمن، والروس، واللان يُسمَّون البيض بشقرة لإفراط البرد وبُعد الشمس، وبسبب ذلك ساءت أخلاقهم، وقستْ قلوبهم، وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها، وقلّ مـــن يـــوجد فيهم له فطنة، بل الحيوانية غالبة عليهم، والشهوة، والغضب، وحدة الـــنفس. أمّا أهل المناطق الواقعة إلى الشمال منهم، وهي أكثر برداً، وهم: الترك، والخـــزر، والفرنج، وإفرنسة، وكاشغرد (باشغرد)، ومَنْ سامَتَهم فيسمَّون الشقر، وألـــوانهم بيض، وهم كالوحوش؛ لا يعتنون بغير الحروب، والقتال، والصيد، ولا يعـــرفون عرفاناً، ولا يفرّقون فرقاناً. وإلى الشمال من هؤلاء الصقالبة. وهم على خلـــق واحد، وطبيعة واحدة، ولا يكادون يفقهون قولاً إلاّ أنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً[14].

تحدّث الدمشقي عن أهل الشمال، بوصفهم ثلاثة أجناس من البشر، تتناقص الـــسمات الإنسانية فيهم إلى أن تضمحل في نهاية المطاف، نحن في مواجهة نصوص تخـــتلف في الدرجة عن نصوص المسعودي، والقزويني، والطرطوشي، فقد كانت

تـــتخلل تلـــك النـــصوص مكوّنات فيها نوع من التكافؤ، لكن السياقات الثقافية تـــضعف مكـــوّناً، وتقوي آخر، تبعاً للرؤية التي يصدر عنها الرحّالة. بيد أننا مع الدمـــشقي ســـنكون في وضـــع مختلف، إذ يعاد تصنيف أهل الشمال إلى جنسين أساســـيين، ومجمـــوعة ضالّة لا يمكن إدراجها تحت أي مسمّى. فالجنس الأبيض يـــتكوّن من الروم، والأرمن، والروس، واللان. وهؤلاء بإطلاق ساءت أخلاقهم، واتصفوا بقسوة القلوب، ولا فطنة فيهم، ولا عقل، ولا يمكن العثور فيهم إلاّ على الحيوانية والشهوة والغضب. وذلك يعود إلى أن البرد قد ضربهم. ثم الجنس الأشقر، وهـــم الخزريون، والإفرنج، والفرنسيون، والباشغرد، وهؤلاء وحوش، لا يعرفون سوى الاحتراب والصيد، ولا شرائع لهم، ولا عقائد. لكون البرد قد بالغ في ضربهم فغيّـــر طـــباعهم. وأخيراً الصقالبة، وهؤلاء يتعذّر إدراجهم تحت أي مسمّى، لأنهم كالحيوانات السائبة، بل أضل منها.

تـــرجّح لدى الدمشقي، وهو مصدر ثراء لا ينضب للغرائب، والنظرة التراتبية للبـــشر، أحكـــام القيمة، وكما لا يخفى فنصوصه كلها تتحرك في مجال عجائبـــي، وهـــذا المجال يتدخّل في إضفاء طابع سحري على أوصافه، وأحكامه، فالآخر بالنسبة له هو النقيض المأسور ضمن سياج من القيم الناقصة، قوامها سوء الأخلاق، وقسوة القلوب، وغياب الفطنة، والحيوانية، والوحشية، والفوضى العمياء التي تطمس الحق، والضلال الذي يفوق ضلال الأنعام. ثمة تدرّج متصاعد بالأحكام ينتهي بتبخيس عامّ يـــنحدر بأبناء الأقاصي الشمالية إلى عالم ما دون عالم الحيوان. ليس هذا كل شيء، فالاطّـــراد في الأحكام يتجاوز كل إمكانية للوقوف قليلاً من أجل المراجعة، وتعديل الأحكام، إذ تأخذ المعلومات طابع الغرابة لمن هم أبعد من ذلك.

وتحـــدّث ابـــن سعيد المغربـــي عن بلاد البرغار (يرجّح أنها النرويج، حسب رأي بعض الجغرافيين) وهي آخر ما ينتهي إليه ظهور البحر المحيط، وآخر هذا الجزء بالمـــشرق، وذلـــك في نهاية المعمور في الشمال، وهم أمة عاتية أجهل من الروس، والـــروس في شـــرقيهم وفي جنوبـــيهم. ووجوههم كالكلاب، وذلك دليل على الـــشجاعة. ويقال إن الواحد منهم، يخرج إلى العسكر، ويقاتل وحده، حتى يُقتل تهوُّراً وإقداماً على الموت[15].

ثم الروس الذين أشير إليهم أكثر من مرة، وصورتهم مركّبة بنوع من التشويه والانتقاص، إذ يصفهم ابن بطوطة بأنهم نصارى شقر الشعور، زرق العيون، قباح

الـــصور، أهـــل غـــدر[16]. وإذا أنعمـــنا النظر في هذه القائمة التي تترادف فيها الأوصـــاف، نجـــد أن تلك الأقوام تتشارك في الضلالة، وسوء الأخلاق، والجهل، والغـــدر، والوحشية. وتتقاسم الشرور، والمفاسد، وتفوز بأكثرها قسوة تلك التي تقع في منأى عن المعاينة، والمخالطة، ويحيط الجهل بها من كل جانب.

ثم تـــأتي أخـــيراً أخبار الأصقاع الواقعة أعلى شمال الأرض، أي تلك الأرض المـــسكونة وراء الإقليم السابع (يلاحظ نوع من الاضطراب في تحديد المواقع) ومن ذلك جبال "البجناك" التي تقع بين نهري الدانوب والدون، حيث تستوطن أمة من التـــرك يحرقون أنفسهم ويحرقون من وقع إليهم، وإلى الشرق توجد الأرض المنتنة، التي يكتفي الجميع بالقول: إنه لا يقدر أحد على سلوكها إلاّ بالروائح الطيبة، وهي أرض خالـــية من بني البشر. وفي شماليها بلاد سحرت، وهم كفار، لا يدخل إليهم أحد إلاّ قتلوه[17].

يتـــناغم هذا السياق المتصاعد من الأحكام مع درجة البعد عن دار الإسلام، فالجهل يوفّر درجة عالية من البغض، ويوجّه الأفكار بخصوص الآخر وجهة تتخطّى إمكانية تقويم وتقبّل منظومته الثقافية، فيما ترجّح المعرفة إمكانية التقدير، وفي جميع الأحوال تخضع الأحكام لمبدأ اختلاف القيم.

5 – أمم من العشائر الضالة:

تحـــتاج صـــورة أهل الشمال، كما عرضتها مدوّنات الرحلة، إلى تقصّيات تفصيليّة تبيّن التضاريس الداخلية لطبيعة الحياة الاجتماعية، والدينية، والاقتصادية. وتلـــك التقـــصيات استأثرت بها الأقوام الشمالية في أعالي السهوب الأوربية التي كانـــت مسرحاً لأقوام كثيرة، نقول بأنها أقوام تجوّزاً، مجاراة للجغرافيين القدامى، وهـــي في مجملـــهما قبائل نازحة من شمال آسيا نحو شرق أوربا وشمالها، وكانت تعـــرف بالقبائل التركية. ونجحت في تأسيس كيانات سياسية، كانت تقوم وتنهار بسرعة بالغة. قدّم المسعودي بعض التفاصيل عنها، حيث توجد أمة منقادة إلى دين المجوسية، وليس بين الأمم في هذا الصقع أنقى أبشاراً، ولا أصفى ألواناً ولا أحسن رجـــالاً ولا أصـــبح نـــساء، ولا أقوم قدوداً، ولا أدق أخصاراً، ولا أظهر أكفالاً وأردافـــاً، ولا أحـــسن شكلاً من هذه الأمة، ونساؤهم موصوفات بلذة الخلوات، ولباســـهم البـــياض والديباج الرومي والسقلاطوني، وغير ذلك من أنواع الديباج

المــذهب، وبأرضـــهم أنواع من الثياب يصنع من القنب، فيها نوع يقال له الطلى أرقّ من الدبيقي، وأبقى على الكَدِّ، يبلغ الثوب عشرة دنانير، ويحمل إلى ما يليهم مـــن الإسلام، وقد تحمل هذه الثياب ممن جاورهم من الأمم إلاّ أن الموصوف منها ما يحمل من قبل هؤلاء[18].

تـــبدأ ملاحظـــات المسعودي من الواقع المادي: جمال النساء اللواتي هنّ مثار رغـــبة، وانجذاب، ثم تجارة الملابس، ولكن سرعان ما يستبدل المسعودي بالوصف الأحكـــام في لهجة مختلفة، وغير معهودة منه، حين يتطرّق بحديثه إلى الأمم والأقوام الأخرى، ومنها: السبع بلدان، وهي أمة كبيرة ممتنعة بعيدة الدار لا أعلمُ ملّتها، ولا نمى إليّ خبر في دينها. وتليها أمة عظيمة يقال لها إرم ذات العماد، وهم ذوو خلق عجـــيب، وآراؤهـــا جاهلية. ولهذا البلد الواقع على البحر خبر ظريف؛ وذلك أن سمكـــة عظيمة تأتيهم في كل سنة فيتناولون منها، ثم تعود ثانية فتتوجّه نحوهم من الـــشق الآخـــر فيتناولون منها، وقد عاد اللحم على الموضع الذي أُخذ منه أولاً، وخبر هذه الأمة مستفيض في تلك الديار من الكفار.

ويلـــي هـــذه الأمة أمة بين جبال أربعة كل جبل منها ممتنع ذاهب في الهواء، وبـــين هـــذه الجـــبال الأربعة من المسافة نحو من مئة ميل صحراء، في وسط تلك الصحراء دارة مقوّرة كأنها قد خُطت ببيكار، وشكل دائرتها خسفة مجوّفة في حَجَر صَلْد منخسف كما تدور الدائرة، استدارة تلك الخسفة نحو خمسين ميلاً، قطع قائم يهـــوى سفلاً كحائط مبنى من سفل إلى علو، يكون قعره على نحو من ميلين، لا ســـبيل إلى الوصـــول إلى مـــستوى تلك الدارة، ويرى فيها بالليل نيران كثيرة في مواضـــع مخـــتلفة، وبالنهار يرى قرى وعمائر وأنهار تجري بين تلك القرى، وناس وبهـــائم، إلاّ أنهـــم يرَون لطاف الأجسام لبعد قعر الموضع، لا يدري من أي الأمم هـــم، ولا ســـبيل لهـــم إلى الصعود إلى جهة من الجهات، ولا سبيل لمن فوق إلى النـــزول إليهم بوجه من الوجوه.

ووراء تلـــك الجبال الأربعة على ساحل البحر خسفة أخرى قريبة القعر فيها آجـــام وغياض، فيها نوع من القرود منتصبة القامات مستديرة الوجوه، والأغلب عليها صور الناس وأشكالهم، إلاّ أنهم ذوو شعر، وربما وقع في النادر القرد منها إذا احتيل في اصطياده؛ فيكون في نهاية الفهم والدراية، إلاّ أنه لا لسان له فيعبر بالنطق؛ ويفهـــم كـــل ما يخاطب به بالإشارة، وربما حمل الواحد منها إلى ملوك الأمم من

هـــناك فـــتعلمه القيام على رؤوسها بالمذابِّ على موائدها لما في القرد من الخاصّة بمعـــرفة الـــسموم من المأكل والمشرب، ويلقى الملك له من طعامه: فإن أكله أكل الملـــك منه، وإن اجتنبه علم أنه مسموم فحذر منه، وكذلك فعل الأكثر من ملوك السند والهند في القردة[19].

فصّل المسعودي الحديث بثقة عن خمس من الأمم دون أن يذكر أسماءها، إلاّ واحـــدة علـــى سبيل التخمين: الأمة المجوسية التي شغل بجمال نسائها، ثم أخرى مجهـــولة، لا يعرف دينها، وأمة أهلها ذوو خلق عجيب، وآراؤهم جاهلية، ثم أمة بـــين جبال أربعة، وأخيراً أمة مهجّنة من القرود والبشر. وبالمقابل تجرّأ المسعودي على وصف طرز حياة هذه الأمم، وتقاليدها، وأنماط المعيشة فيها، وقدم تفصيلات مسهبة عنها.

لا يـــأتي الإحجـــام عـــن التسمية عن جهل إنما عن قصد، فليس من الممكن معـــرفة كل تلك التفاصيل الدقيقة، مع جهل تامّ بأقوامها. يراد من حجب التسمية طمـــس حـــضور المسمّى، فالتسمية بحد ذاتها تضفي قيمة في هذا السياق، سياق التعـــريف بالآخـــر، وهي في الفكر القديم والوسيط تشكل حضوراً قويًّا، فتسمية الـــشيء تؤكد حضوره، لكن لاوعي المسعودي، والقزويني، والدمشقي، وغيرهم اختـــزل الآخر إلى كتلتين، إمّا أقوام معرّفة بالاسم لكنها تتشارك بخليط موحد من الخـــصائص الدونـــيّة، كما رأينا مع الدمشقي، وإمّا أقوام تنتقص في أسمائها، مع إفاضة واضحة في أعرافها وتقاليدها. وفي الحالين مكثت تلك الأقوام محجوبة وراء حكم قيمة لم يكن منصفاً.

تبنّـــى المسعودي أسلوبين في رسم صورة الآخر، أسلوب وصفي مرّ بنا حينما أوردنـــا وصفه للروم، وفيه حاول أن يقدّم البنية الإثنوغرافية للمجتمعات خارج دار الإســـلام، وبعـــض أوصـــافه مستعارة من الآخرين، كما سيظهر ذلك بوضوح في وصـــفه للهـــنود والصينيين في الفصل القادم؛ إذ استقى بعض معلوماته من سليمان التاجـــر، وابن وهب، والرحّالة الجوّابين في الشواطئ الهندية والصينية، دون أن يعلن عـــن ذلك، مع أنه نفسه قد طوّف في بلاد كثيرة. ثم أسلوب مبتسر تتلبسه الأحكام المتواصـــلة، وهو أسلوب اختزالي يقوم على مبدأ الانتقاء. إن مبدأ الحكم القائم على المصادرة – ومثاله الواضح ما وقفنا عليه في أثناء الحديث عن تقسيم الأقوام الشمالية والأقوام التركية – فرضته تحيزات الثقافة السائدة، مثله في ذلك مثل ابن خلدون.

ومــع أنه من الصعب تقبّل هذا الازدواج الظاهر لدى كبار الجغرافيين، لكن مــن الواضــح أن المنهجــية الفكرية المتّسقة مع نفسها في الرؤية والمنهج لم تكن واضــحة في وعي المؤلفين القدامى، وهو أمر لا يقتصر على المسلمين إنما يتجاوزه إلى اليونانيّين كما لاحظنا مع جالينوس وأرسطو على سبيل المثال. تتخلّل كتابات القــدماء تناقــضات غير قابلة للحلّ إلاّ إذا عرفنا سرّ التأليف القديم الذي يقوم في أساسه على مبدأ التجميع وليس الابتكار، ويعدّ الأدب الجغرافي في الثقافة العربية – الإسلامية مثالاً ممتازاً على هذا الأسلوب من التأليف.

لكنّ هذه الملاحظة حول منهج القدماء، وقد دفعنا إلى ذكرها المسعودي، لن تنــسينا موضوع الأقوام الشمالية الأخرى التي سيتكفّل الدمشقي بتقديم الوصف الآتي لهــا، وهــي: الخــرلخية، والخرجــزية، والكيماكية، والغزية، والبجناكية، والطغزغــزية، والخلخلــية، والقلجية، والغورية. وجميع هذه الأقوام عند الدمشقي أصــحاب قلــوب قاسية، وطباع جافية، ونفوس عاتية. ومنهم من سكن المدن، ومــنهم من سكن الجبال والبراري، وما برحوا يتقلّبون مع الزمان في طلب الكلأ والعشب بالخيل والبقر والغنم، وينــزلون في بيوت الشعر والخركاوات، وليس لهم عمــل غير الصيد، ويأكلون كل طائر وكل وحش، وليس لهم ملّة ولا نحلة، وإنما يــرجعون إلى رســوم وضعتها ملوكهم[20]. يتأسّى الدمشقي على أقوام ليس لها شرائع سماوية إنما قوانين وضعية تنظّم حياتها.

6 – بدو الأصقاع الشمالية:

بدو الشمال الذين أشار الدمشقي إلى بعضهم لهم أشباه كثر في الأقاليم الشمالية العلــيا، وهــؤلاء كانوا مثار انتباه رحّالة متقدّم، يقظ الملاحظات هو أبو دلف (مسعر بــن مهلهل) وهو شاهد عيان متميّز ترك رحلتين، الأولى إلى الصين والهند، والثانية إلى أرمينيا، وحوضَي البحرين الأسود وقزوين، وبلاد فارس، ويرجّح أنه عاش حياة مديدة اســتغرقت معظم القرن الرابع الهجري، وقد أوفد في مقتبل عمره إلى الصين حوالي 331هــــ – 943م فاتجــه إلــيها بطريق قادته إلى أقصى الشمال قبل أن ينعطف إلى الــشرق ناحية هدفه. وفي أثناء مروره قدّم أبو دُلف سرداً أخّاذاً للشعوب الشمالية التي مــرّ بها، كما قدّم التفاصيل شبه الكاملة للمسالك التي تربط شمال آسيا بالصين حيث تعيش مجموعة كبيرة من الأقوام التركية شبه البدائية، وجميعها كانت مثار عجبه.

وتعــدّ هذه الرحلة من الوثائق المبكّرة عن هذه المناطق شبه المجهولة، وتتصف بالكثافة، وقوة الملاحظة، والسرد الاستقصائي المتتابع، وكل ذلك أضفى على النص قيمة استثنائية لكونه انصرف إلى وصف الأحوال البشرية من حياة، ودين، وحكم، لــتلك الأقوام. فقد اخترق أبو دُلف الفيافي الشمالية متجهاً إلى الشرق بإصرار لا يخفى، فأثارته مظاهر حياة الجماعات التي مرّ بها بتفاصيلها كافة، ولكن المعلومات القــيمة التي تضمنتها رحلته الكثيفة، وقد حرص ياقوت على إدراجها في معجمه، اختــنقت وســط إطار صارم من الأحكام العقائدية والثقافية، فلم يكن أبو دُلف مــنقطعاً عــن المنظومة الدينية التي صاغت وعيه الديني في دار الإسلام، وحددت طبــيعة مــنظوره للآخر في دار الحرب، فارتسمت صورة قاتمة للآخر من خلال عينيه.

قال أبو دُلف: ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالبجناك، طوال اللحى، أُولو أسبلة، همــجٌ، يغِير بعضهم على بعض، ويفترش الواحد المرأة على ظهر الطريق، يأكلون الدخن فقط. فسرنا فيهم اثني عشر يوماً، وأُخبرنا أن بلدهم عظيم ممّا يلي الشمال بلــد الــصقالبة، ولا يــؤدّون الخراج إلى أحد... ثم سرنا إلى قبيلة تعرف بالجكل يأكلون الشعير، والجلبان، ولحوم الغنم، فقط، ولا يذبحون الإبل، ولا يقتنون البقر، ولا تكــون في بلدهم، ولباسهم الصوف والفراء لا يلبسون غيرهما. وفيهم نصارى قليل، وهم صباح الوجوه، يتزوج الرجل منهم بابنته وأخته وسائر محارمه، وليسوا مجوســاً، ولكن هذا مذهبهم في النكاح. يعبدون سهيلاً، وزحل، والجوزاء، وبنات نعــش، والجدي، ويسمون الشِّعرى اليمانية ربّ الأرباب. وفيهم دعة، ولا يرَون الــشرّ. وجميع من حولهم من قبائل الترك يتخطّفهم، ويطمع فيهم. وعندهم نبات يعــرف بالكلكــان طيب الطعام يُطبخ مع اللحم. وعندهم معادن البازهر وحياة الحــبق. ويعملــون من الدم والذاذي البرّي نبيذاً يسكر سكراً شديداً، وبيوتهم من الخــشب والعظام، ولا ملك لهم. فقطعنا بلدهم في أربعين يوماً في أمن، وخفض، ودعة.

تــبدو ملاحظــات أبــي دُلف على غاية من الأهمية، إذ استرسل في انتقاء سلسلة متراكبة من العلاقات، والتقاليد، ومظاهر الحياة الاجتماعية، تضافرت فيما بيــنها لترســم حال جماعات قبلية شبه منفلتة في علاقاتها، وعقائدها، وقد نظّمت طــرز حياتها استجابة لتلك العلاقات، والعقائد الطبيعية. وفي خلفية الصورة تنبثق

المقارنة، فكل ذلك يبدو غريباً لرحّالة مُشبع بقيم مغايرة. ولكن من المفيد أن ندعه يمـــضي في مساره مخترقاً تلك القبائل: ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالبغراج لهم أسبلة بغـــير لحى، يعملون بالسلاح عملاً حسناً فرساناً ورجالة، ولهم ملك عظيم الشأن يذكـــر أنه علوي، وأنه من ولد يحيى بن زيد، وعنده مصحف مذهّب على ظهره أبيات شعر رُثي بها زيد، وهم يعبدون ذلك المصحف.

وزيـــد عندهم ملك العرب، وعلي بن أبـــي طالب، رضي الله عنه، عندهم، إله العرب، لا يملِّكون عليهم أحداً إلاّ من ولد ذلك العلوي، وإذا استقبلوا السماء فـــتحوا أفـــواههم وشخصوا أبصارهم إليها، يقولون: إن إله العرب ينـــزل منها، ويـــصعد إليها. ومعجزة هؤلاء الذين يملّكونهم عليهم من ولد زيد أنهم ذوو لحى، وأنهـــم قيام الأنوف، عيونهم واسعة، وغذاؤهم الدخن، ولحوم الذكران من الضأن، وليس في بلدهم بقر ولا معز. ولباسهم اللبود لا يلبسون غيرها. فسرنا بينهم شهراً على خوف ووجل، أدّينا إليهم العشر من كل شيء كان معنا.

تـــصادف مـــرور أبـــي دلف في بلاد مختلفة عن تلك التي ذكرها في الفقرة الأولى، ثمة جماعة دمجت في عقيدتها الدينية بين المستويين البشري والإلهي، فقد وقع خلـــطٌ مثير للاهتمام. يعبد القوم مصحفاً خطّت على غلافه قصيدة رثاء، وجعلوا من علي بن أبـــي طالب إلهاً لهم، ومن نسله خلفاء عليهم، ولكي يتم ربط الجانب البشري بالإلهي، أي الحكم الدنيوي بالعبادة الدينية، فلا بدَّ من البحث عن طريقة تمكّنهم ذلك، فكانت السماء هي البوابة المناسبة لحلّ هذه المشكلة، فإله العرب في حال من العروج والنـــزول.

ثم مـــرّ أبـــو دُلف ببلاد أكثر غرابة: انتهينا إلى قبيلة يقال لها الخرلخ، يأكلون الحمـــص والعدس، ويعملون الشراب من الدخن، ولا يأكلون اللحم إلاّ مغموساً بـــالملح، ويلبـــسون الصوف. ولهم بيت عبادة في حيطانه صور متقدمي ملوكهم، والبـــيت من خشب لا تأكله النار، وهذا الخشب كثير في بلادهم. والبغي والجور بيـــنهم ظاهـــر، ويغـــير بعضهم على بعض. والزنى بينهم كثير غير محظور، وهم أصـــحاب قمـــار، يقامر أحدهم غيره بزوجته وابنه وابنته وأمه، فما دام في مجلس القمـــار فللمقمور أن يفادى ويفكّ؛ فإذا انصرف القامر فقد حصل له ما قمر به، يبـــيعه من التجار كما يريد. والجمال والفساد في نسائهم ظاهر، وهم قليلو الغيرة، فتجيء ابنة الرئيس فمن دونه أو امرأته أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد فتعرض

للوجوه؛ فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها، وأنزلته عندها، وأحسنت إليه، وتصرّف زوجها وأخوها وولدها في حوائجه، ولم يقربها زوجها ما دام من تريده عندها إلاّ لحاجة يقضيها، ثم تتصرف هي ومَنْ تختاره في أكل وشرب وغير ذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره. ولهم عيد يلبسون الديباج، ومن لا يمكنه رقعَ ثوبَه برقعة منه. ولهم معدن فضة تستخرج بالزيبق. وعندهم شجر يقوم مقام الإهليلج قائم الساق، وإذا طلي عصارته على الأورام الحارة أبرأها لوقتها. ولهم حجر عظيم يعظّمونه، ويحتكمون عنده، ويذبحون له الذبائح، والحجر أخضر سلقيّ. فسرنا بينهم خمسة وعشرين يوماً في أمن ودعة.

ترتسم ملامح العجب شيئاً فشيئاً في مخيلة أبي دُلف، فالخرلخ يعتصمون بمعبد خشبي لا تؤثر فيه النار، وهم عبدة أصنام حجرية يعظّمونها، ويفتدونها بالأضاحي، ويحتكمون إليها في خلافاتهم، ولكن عبادتهم لا تتعارض مع نزوع دنيوي ظاهر يخلط بين المقامرة والإباحية، فكل شيء مرهون بالمتعة. من الصحيح أن للرجل أن يقامر بزوجته، أو حتى بأسرته كلها، لكن النساء لهن الحرية في اختيار الخليل المناسب. فلا مزاحمة ذكورية حول الإناث، لأنهن وحدهن اللواتي يخترن عشاقهن، ويجعلن من مسكن الأسرة مخدعاً لمتعهن الجسدية.

ولكن ما الذي تتميز به القبيلة الآتية: انتهينا إلى قبيلة يقال لهم الخطلخ، فسرنا بين أهلها عشرة أيام، وهم يأكلون البر وحده، ويأكلون سائر اللحوم غير مذكاة. ولم أرَ في جميع قبائل الترك أشد شوكة منهم، يتخطّفون من حولهم، ويتزوجون الأخوات، ولا تتزوج المرأة أكثر من زوج واحد، فإذا مات لم تتزوج بعده. ولهم رأي وتدبير. ومن زنى في بلدهم أُحرق هو والتي يزني بها، وليس لهم طلاق، والمهر جميع ما ملك الرجل، وخدمة الوالي سنة، وللقتل بينهم قصاص، وللجراح غرمٌ، فإن تلف المجروح بعد أن يأخذ الغرم بطل دمه، وملكهم ينكر الشر، ولا يتزوج، فإن تزوج قتل[21].

تُلفت الصورة المركّبة التي قدّمها أبو دلف في رحلته إلى الصين النظر إلى وجود أمم كثيرة لها طرزها الخاصّة في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، بما في ذلك المنظومات العقائدية المتباينة، فبعضها وثنيّ يعيش لحظات الحرية الأولى قبل أن تتمكّن العقائد من صوغ العلاقات في ضوء نسق عامّ من القيم، وبعضها أعاد تكييف العقيدة على وفق تفسير خاصّ به، فالحقيقة القابعة في دار الإسلام لم تصل

إلــيه كاملة، فاكتفى بمظاهر مجتزأة منها، وانتقى ما يناسبه، فصار أحد تقاها إلهاً، واحتكرت السلطة السياسية في أسرة واحدة.

ترتقــي ملاحظات أبــي دُلف إلى مستوى رفيع من الأهمية لكونه عرض التــنوعات الإثنوغــرافية التي تتصف بها أمم عدة متساكنة على جانبــي المسار الــذي قاده باتجاه الصين، فلم يكن مبعوثاً مشغولاً بوفادة، فحسب، إنما استأثر باهتمامه ما هو أهم من ذلك بكثير، إذ تفرّد في كشف البنية الجوانية لتلك الأمم الــتي مــرّ بها طائفاً ناحية الشرق. وفي كل ذلك كان أكثر تبصّراً من غيره من الــرحّالة الــذين جــردوا أقــواماً مناظِرة من كل شيء، ووصموهم بالضلالة، والدونــيّة. وعلى الرغم من ذلك، فإن مروره المتعجّل ترك بصمات من الأحكام المتحيّــزة فرضها النسق الثقافي الذي تشبّع به، وهذا أمر لا يمكن توقع خلافه في ذلك العصر.

لقــد مــرّ بــنا كيف وُصف الصقالبة من قبل، وكيف أُخرجوا من الجنس البــشري، أمّا البجناك الذين مرّ بهم أبو دلف، وهم يصاقبون أولئك، فإنهم همج، وإباحــيون. والجكــل الذين يَلونَهم يمارسون سفاح المحارم، ولم يدركوا الحدود الفاصلة بين الأفراد في العلاقات الجنسية، وهم من عبدة الكواكب، والبغراج الذين يأتــون بعــدهم يؤلِّهون عليًّا، ثم الخرلخ الزناة، والوثنيون الذين ينحرون الأضاحي لأحجــار خضر يعبدونها، ويقامرون على زوجاتهم وأبنائهم، ويفتقرون إلى الغيرة علــى نــسائهم، فيصاحبن من راق لهن من الرجال الغرباء (مثل نساء أيولاتن في غرب إفريقية اللواتي أثرن استغراب ابن بطوطة، بسلوكهن المماثل، كما سنرى في الفــصل الأخير من هذا الكتاب). وأخيراً الخطلخ الذين يتزوجون الأخوات، لكن البأس فيهم ظاهر، ويحرقون الزناة.

إن قائمــة أبــــي دلف مثيرة بكل معنى الكلمة، فسرده الخطّي قدم صورة شاملة للعشائر المتناثرة في الأصقاع الشمالية لآسيا، وهو يتخفف من نبرة التحامل، مقارنــة بغيره من الرحّالة، لكن وصفه انتقائي، وفيه درجة غير خافية من التغليب، إذ تــتوارى البسالة أمام المثالب التي تُعرض بوصفها سلسلة من الحقائق الثابتة. وقد لا يرشــح مــن ســرده انتقاص مقصود لذاته، لكن التركيز على العلاقات شبه الإباحــية، والمحرّمة، بين الرجل والمرأة، وأعراف العبادة، والوثنية الظاهرة، جعلت تلك الأقوام، طبقاً لمنظوره، بحاجة إمّا إلى تصحيح عقائدها، وأنظمتها الاجتماعية،

أو إلى تغـــيير تلك العقائد والأنظمة. وبعد كل ذلك تتصاعد النبرة الغرائبية، فكلما نأت الأقوام عن دار الإسلام سقطت في هوة الجهل.

روى الدمـــشقي عـــن أبـــي عمر بن عبد البر في كتاب "القصد والأمم إلى معـــرفة أنساب الأمم" أن وراء صين الصين أمماً منهم إذا طلعت الشمس يأوون إلى مغـــارات فلا يخرجون منها حتى تغرب، وأمة يلتحفون بشعورهم، وأمة لا شعور لهم، وأكثر ما يأكلون سمك البحر، وخشاش الأرض، ويحاذيهم من ناحية الشمال أمـــة شقر عُراة يتناكحون كما تتناكح البهائم، تجتمع الجماعة على المرأة الواحدة. وبمـــشرق الأرض عـــند مطلع الشمس أمة متولّدة بين السباع، والناس ذوو عيون مدورة، وأنياب بارزة ممدّة، وأذناب وأظفار معقّفة بأصابع قصار، يسكنون الجبال، طعامهم الحوت، ودواب البحر، ولهم زروع ودواب يركبونها[22].

أمّا بلاد يأجوج ومأجوج التي حيّرت الجميع، ولم يصل إليها – فيما يروى – ســـوى ســـلاّم الترجمان، فأهلها كفّار من أكلة لحوم البشر، ولا يجرؤ أحد على الوصـــول إليها، بل هم، كما يقول أبو زيد البلخي: أسوأ الناس عيشاً، وأخبثهم طعماً، وأخرقهم خرقة، وأقلهم تمييزاً وفطنة[23].

كـــشفت سرود الرحلة إلى بلاد الشمال عن جماعات بشرية كثيرة، تداخلت طـــرز حياتها بطقوسها الدينية، وقد اهتم الرحّالة بالجوانب البشرية، وقل اهتمامهم بوصف الطبيعة. وقد لاحظنا من قبل كيف أن ابن فضلان انتقى أمثلة فردية جسّد من خلالها السلوك المجتمعي، لكنه لم يهمل النظرة العامّة التي شملت الأقوام التي مرّ بها، وظهر ذلك النسق التكراري من السرد عند معاصره أبـــي دُلف، والمسعودي، والدمـــشقي، فالأمم في دار الحرب جماعات منفرطة لا رابط يشدّ أواصرها، يمرّ بها الرحّالة، وكأنها مشاهد متتابعة جرى تنضيدها لتعطي للرحلة معنى، وللرحّالة دور، فكـــل شـــيء يتـــشكّل عبر منظور إسلامي للعالم. فيما نظر الرحّالة إلى الجماعة الإســـلامية علـــى أنهـــا كتلة متماسكة بالعقيدة التي أعادت صوغ الخصوصيات، وارتفعـــت بالأعـــراق إلى رتبة الأمة الكاملة. وهذه سمة تفتقر إليها الأمم في دار الحرب، إذ لم تنصهر الجماعات بعدُ في مفهوم شامل للهوية.

الهوامش

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، 1995)، 1: 88.
(2) ابن خرداذبه، المسالك والممالك (ليدن، بريل، 1889)، ص 170.
(3) م. ن.، ص 163.
(4) ابـن سـعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري، 1970)، ص 207.
(5) ابـن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب (بيروت، دار الكتب العالمية، 1992)، ص 350.
(6) كتاب الجغرافيا، ص 207–208.
(7) فـيما يخص الحديث عن يأجوج ومأجوج. انظر على سبيل المثال: ابن خرداذبه، المسالك والممالـك، ص 163–170. والإدريـسي، نـزهة المشتاق، ص 846 وما بعدها. ورسالة ابـن فـضلان، ص 70. وياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 87–88. وابن حوقل: صورة الأرض، 1: 15. والإصـطرخي، مـسالك الممالـك، ص 9. وابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص 208.
(8) رحلة ابن بطوطة، ص 635–636.
(9) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الفكر، 1973)، 1: 321.
(10) م. ن.، 1: 321.
(11) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت، دار صادر، 1969)، ص 498.
(12) ابن جبير، رحلة بن جبير (بيروت، دار صادر)، ص 266.
(13) البكـري، المـسالك والممالـك، نقـلا عن عبد الرحمن الحجي، جغرافية الأندلس وأوروبا (بيروت، دار الإرشاد، 1968)، ص 80–81.
(14) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 275.
(15) كتاب الجغرافيا، ص 202.
(16) ابن بطوطة، ص 350.
(17) كتاب الجغرافيا، ص 207.
(18) مروج الذهب، 1: 177.
(19) م. ن.، ص 187.
(20) نخبة الدهر، ص 261.
(21) معجم البلدان، 441–443.
(22) نخبة الدهر، ص 265–266.
(23) أبو زيد البلخي، المسالك والممالك، (ليدن، بريل)، ص 164.

توغّلات في أعماق الشرق

1 - أطياف متنوعة:

ظهر الشرق جذاباً، ومتنوعاً، لكنّه ظل ممتثلاً للمفاضلة التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب. ومع أن الرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين، وقفوا على التباين العقائدي المختلف عن نظيره في دار الإسلام، لكنّهم لم يستدرجوا منه تحاملاً غاضباً كالذي مرّ بنا في موقفهم من بلاد الشمال. على أن ذلك لم يُخفِ التصور العامّ الذي اعتبر الصين وجزءاً كبيراً من الهند، والبلاد المحيطة بهما، والجزر المحاذية لهما، ضمن دار الحرب، ونظر إلى أهلها بوصفهم كفاراً. ومع ذلك يمكن القول، ببعض التحرّز، بأن صورة الشرق، باستثناء الأقاصي البعيدة، والجزر النائية، هي صورة مقبولة، وتكاد تكون أحياناً خالية من التشويه المتعمّد، وركّبت بدرجة ما من الموضوعية أفضل بكثير من الصور التي رسمتها الآداب الجغرافية لأهل الشمال في أوربا، وللزنوج والسودان في إفريقية.

شكّلت الهند والصين قلب الشرق طوال القرون الوسطى، وتجاورهما من الشمال ممالك كثيرة، وتترامى في المحيط الهندي جزر لا تحصى كانت على الدوام مناطق مأهولة بالبشر، واستأثرت باهتمام الرحّالة، مثل ابن بطوطة، والرام هرمزي، وابن وهب، والتاجر سليمان، وأبي عبد الله بن إسحاق. لكن تركيز كبار الجغرافيين والرحّالة انصبّ على الهند والصين، كالمسعودي، والحميري، والبيروني، واليعقوبي، والدمشقي، وياقوت الحموي، ويأتي في مقدمة هؤلاء وأولئك ابن بطوطة الذي طاف بالشرق بحراً وبرًّا، وترك مدوّنة سرديّة تفصيلية ندر مثيلها. إلى ذلك جاور المسلمون تلك البلاد، وأدخلوا بعضاً منها إلى دار الإسلام، كما ارتحلوا إليها للتجارة، وعرفوا الطرق البحرية والبرية المؤدية إليها، وكل هذا جعلها

معـــروفة لديهم، وهذه المعرفة لعبت دوراً بالغ الأهمية في تشكيل صورة الشرق في المخـــيال الإســـلامي، وهي صورة غير مسيئة في عمومها، ولكنها غير مُرضية في تفاصـــيلها الدقـــيقة، وفـــيها نوع من التحفظ حول طبيعة العلاقات الاجتماعية، الدينـــية؛ فالشعوب تتخفف من الأحكام المشوّهة كلما اتصلت فيما بينها بروابط مباشـــرة، وقـــد استأثرت الهند والصين بموقع استثنائي بين كل الصور التي شكّلها المـــسلمون عن الشعوب خارج دار الإسلام، وحظيت بسرد غزير ومتنوع لم تحظَ به بقاع العالم الأخرى.

2 - منابع الحكمة الدنيوية:

أول مـــا لفتَ انتباه الرحّالة كون الهند مملكة للحكمة وللعدالة، ولا يبدو أن بـــلاداً أخرى ضارعتها في ذلك طوال العصر الوسيط. وقد اشتق ذلك الحكم من معاينة مباشرة، يصعب التشكيك فيها، أو نقضها، فأصبحت حقيقة وقع تداولها في المـــرويّات السرديّة. وبخلاف ما نجد في دار الإسلام حيث العدالة والحكمة تقررهما الإرادة الإلهـــية العليا، فإنهما في حالة الهند ينبعان من الأرض، ويرتبطان بالإنسان؛ فالديانة الهندية بشرية، ومصدرها الأرض وليس السماء. ولم يشكّك أحد في ذلك. ولم يحـــتج الـــرحّالة والجغرافيون على كون العدالة والحكمة مبعثهما الدنيا، فهما ممارســـتان بـــشريتان يقع تعديلهما في ضوء التجربة وصولاً إلى الحال المرضية التي يتوافق عليها الجميع، إذ ليس ثمة عدالة أو حكمة ثابتة ونهائية.

وعلـــى الـــرغم من هذا فينبغي التأكيد على قضية مهمة لها صلة مباشرة بالـــصور المتـــشكّلة للشعوب فيما بينها، وهي أن الموجّه العقائدي لعب دوراً أساســـيًّا في تركيب الصورة المتبادلة، إذ احتكرت الفضائل للأنا، ورمي الآخر بالـــرذائل، علـــى أن بعض الرحّالة والمؤرخين والجغرافيين المسلمين تخطّوا هذا الـــسياج المحكم في مرات ليست قليلة، فيما يخص جوانب الحياة الأخرى، إلى درجـــة يمكـــن القـــول بسبب ذلك إنه سياج مشكوك في فاعليته المعرفية، إذا مـــا تعلّـــق الأمـــر بغـــير العقيدة، فطالما أثنوا على أقوام لسمات اختصوا بها، كالشجاعة المميزة للأقوام الشمالية، والتجارب الحية التي دونها أسامة بن منقذ في كـــتاب "الاعتبار" عن الصليبيين تتنـــزل شاهداً ضمن هذا المجال، كما أثار التنظيم العُمراني إعجاب المسلمين في روما، والقسطنطينية، والحواضر المسيحية

الأخـــرى، وهو ما أشار إليه ياقوت الحموي، والمسعودي، وابن بطوطة، وابن جبير، والطرطوشي.

انتزع التنظيم في شؤون الحياة، والشجاعة في الحرب، إعجاب المسلمين حيثما ظهرا، وبسببهما جرى، في بعض الأحيان، التغاضي عن المهيمن الأساسي في توجيه الأحكـــام، وهـــو الـــدين. والغالب أنه في القضايا الدنيوية، بما فيها أنظمة العبادة (وليس مضامينها) اتصف الرحّالة بنـــزاهة ملفتة للنظر، وموضوع الحكمة والعدالة الهنديـــتين يـــندرج في هـــذا السياق. من الصحيح أنهم ظلوا يتحفّظون على القيم الوثنـــية، ويتبرمون منها، ويحتجون عليها علناً أو سرًّا، إلاّ أنهم أبدَوا تفهماً عميقاً للعدل، والمهارة، والشجاعة، والصدق.

مـــن القضايا التي استرعت اهتمام المسعودي أمر المُلك، ففيه إصلاح للرعية، والتـــشدّد في الشروط التي ينبغي توافرها فيه يحقق مبدأ العدالة، فالمُلك ليس تملّكاً عاديًّـــا، إنمـــا هو إشاعة أخلاقيات اجتماعية سوية في الحقوق والواجبات، وفساد المالـــك الأول يـــشرع الأبواب أمام فساد الآخرين. لا يمكن وقف فساد يشرّعه ســـلوك في منأى عن الرقابة، حتى لو كانت الرقابة رمزية، وعليه ينبغي التدقيق في آلية تولّي الملك منصبه، ودوره في متابعة شأن رعيته.

ومـــع أن شرط الاحتجاب الملوكي حفاظاً على الهيبة ظل سلوكاً شائعاً إلى وقـــت متأخـــر، فإن المسعودي لفت الانتباه إلى الدور الذي يتعهده الملك، وعليه ينبغي اختيار مَن يكون قادراً على الوفاء بشروط هذه المهمة، "والهند لا تملّك الملكَ عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة، ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامّهم إلاّ في كل برهة من الزمان معلومة. ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية؛ لأن في نظر العوامّ عـــندها إلى ملوكها خرقاً لهيبتها، واستخفافاً بحقها، والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلاّ بالتخيّر، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السيّاس"(1).

عمّـــق سليمان التاجر هذه الفكرة، وأحاط بجوانب أخرى لها، حينما عزّزها بملاحظاتـــه المباشـــرة في جزيرة سرنديب (سيلان – سريلانكا) إذ انصبّ التركيز علـــى الـــبعد الاعتباري لمقام الملك بعد وفاته. والطقس الخاصّ بذلك جدير بأن يُعـــرض كـــاملاً كما شاهده سليمان التاجر (وقد نسب المسعودي الأمر إليه) إذ تـــصبح جـــثة الملـــك التي تجرّ في الطرقات أمام الناس مثار عظة، واعتبار للجميع "ورأيت في بلاد سرنديب أن الملك من ملوكهم إذا مات صيّر على عجلة قريبة من

الأرض صغيرة البكرة مُعدَّة لهذا المعنى، وشعره ينجرّ على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي: "أيها الناس، هذا مَلِكُكُم، بالأمس قد مَلَكَكُم وجاز فيكم حكمه، وقد صار أمره إلى ما ترون من ترك الدنيا، وقبض روحه مَلَكُ الموت، والحيّ القديم الذي لا يموت، فلا تغترّوا بالحياة بعده". وتقول كلاماً هذا معناه من الترهيب والتزهيد في هذا العالم، ويطاف به كذلك في جميع شوارع المدينة، ثم يفصل أربع قطع، وقد هيئ له الصندل، والكافور، وسائر أنواع الطيب، فيحرق بالنار، ويذرّ رماده في الرياح، وكذا فِعْلُ أكثر أهل الهند بملوكهم وخواصّهم؛ لغرض يذكرونه، ونهج يتيممونه في المستقبل من الزمان، والمُلْك مقصور على أهل بيت لا ينتقل عنهم إلى غيرهم، وكذلك بيت الوزراء، والقضاة وسائر أهل المراتب لا تغيّر ولا تبدل"[2].

لا يمكن حجب القيم الأخلاقية الكبرى عن الأنظار، والسرد قادر على كشف ذلك بدقة، فالمَلِك رمز يتحقّق به العدل الدنيوي، وينبغي إلاّ يفوّض بسلطات خارقة، وإلى ذلك فمصيره مرهون بمدى تحقيقه لذلك العدل، وما أن يتوفّى إلاّ ويجرّد عن هيبته الدنيوية لإزالة مظاهر السيطرة التي التصقت به خلال حكمه، والحال هذه، فنزع هيبة المَلِك بسحل جسده في الطرقات، يراد منه تخريب مفهوم القوة الناشئ عند الآخرين الذين يتوهمون ديمومة خالدة لأدوارهم الدنيوية. وفي نهاية المطاف فكل ذلك درس يقرُب إلى أن يكون تزهداً غايته وضع حدّ فاصل بين غرور السلطة، ووقار الحكمة. ولا يقع احتفال بالجسد في الثقافة الهندية، كما هو الأمر في كثير من الثقافات الأخرى، فهو وعاء ينبغي الاهتمام بمضمونه الروحي، ولهذا يُذلّ، بما في ذلك جسد الملك، كي يتمّ الإعلاء من مضمونه الروحي.

استأثرت مظاهر العدل والحكمة باهتمام الرحّالة المسلمين، وبوصفهم غرباء عن بلاد الهند؛ فتلك المظاهر كانت أول ما يسترعي انتباههم. وقد لاحظ أبو عبد الله بن إسحاق بأن العدل - في عهد أحد ملوكهم، ويقال له الجُرْزة - مستفيض لو طرح الذهبُ في وسط الطريق ما خافوا عليه أحداً يأخذه، من عَدلهم، وبلاده واسعة. والعرب يرحلون إليه في تجارتهم فيبرُّهم، ويشتري منهم، ومعاملاتهم لهم بالذهب القطع والدراهم التي يقال لها الطاطري، عليها تمثال صورة الملك، وزنها مثقال، فإذا بايعوهم قالوا للملك: "ابعث معنا من يخرجنا من بلادك، ويحفظ

متاعنا". فيقول: "ليس في بلادي لصٌّ، اخرجوا فإن حدث بأموالكم حدث فخذوه منّي، وأنا الضامن لكم[3].

وذهب اليعقوبـــي إلى أن الهنود أهل حكمة ومعرفة وعقول مجاوزين بها مقدار غيرهـــم مـــن الأمم في الأرض، إذ فاقوا سواهم من الملل في الاهتمام بأرواح الناس وأملاكهم، وقدّم سلسلة متكاملة من الأدلّة على ذلك: الهند أصحاب حكمة ونظر، وهـــم يفوقـــون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الأقاويل، وكتابهم فيه كـــتاب "الـــسند هند" الذي منه اشتق كل علم من العلوم ممّا تكلم فيه اليونانيون، والفـــرس، وغيرهم. وقولهم في الطب المقدّم، ولهم فيه الكتاب الذي يسمى "سسرد" فيه علامات الأدواء، ومعرفة علاجها، وأدويتها، وكتاب "شرك"، وكتاب "ندان" في علامـــات أربعمـــئة وأربعـــة أدواء، ومعرفتها بغير علاج، وكتاب "سند هشان". وتفـــسيره "صورة النجح"، وكتاب "فيما اختلفت فيه الهند والروم من الحارّ والبارد وقـــوى الأدويـــة وتفصيل السنة"، وكتاب "أسماء العقاقير". كل عقار بأسماء عشرة. ولهم غير ذلك من الكتب في الطب. ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلـــم، مـــنها كتاب "طوفا في علم حدود المنطق"، وكتاب "ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم". ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها، ويبعد عرضها[4].

عـــرض اليعقوبـــــي للنخـــبة الهندية في اهتماماتها الفكرية، والعلمية، لكنّ الدمشقي أمعن في تفصيل ذلك، وأتى بالأدلة كاملة: والهنود عند سائر الأمم معدن الحكمـــة، الحـــسية، ومعدن الرياضة، والعقول الحكمية، والآراء الفاضلة، والنتائج الغريبة. ومن ذلك براعتهم في الشطرنج الذي هو كشّاف لمن تدبّر حركات قِطعه، وتفكّـــر في صورة وضعه عن سرّ من أسرار القضاء والقدر؛ وذلك أن الواضِع له حكـــم فيما قدّره، وقرّره، وأمضاه، وقضاه، وسبق به علمه، وجرى بوضعه قدره، ولم يـــشاركه في اختـــراعه له مشارك إن وضعه على ما هو عليه. فالشطرنج مثال حكمـــي، ووضـــع علمـــي، يجلب به الرأي، ويزداد به العقل، ويلهي عن الهمّ، ويكشف مستوره عن الأخلاق، ويحكي صورة الحرب، ويبين مقدار حلاوة الظفر بالخـــصم، والنصر على العدو، ومقدار مرارة القهر والخذلان، ولا يوصل إلى قضاء الحوائج بسبب من الأسباب للفقير الخالي اليدين مثله[5].

تلازمت قيم إنسانية سامية، وأخلاقيات فكرية وعلمية، وتفاعلت فيما بينها، وهـــي الاعتـــبار، والعـــدل، الحكمة، والدراية، وهذا التلازم صان العدالة الهندية

المستندة إلى حكمة غنية بالتجارب. وكل هذا وجد له مكانة بارزة في اهتمام الرحّالة. والحال هذه، فالسرد لامس هذه المزايا بدقة، فمن خلال الوصف الاستقصائي الذي يتنقل بين الوقائع الحية، والمعلومات التاريخية، جرى تمثيل شامل للحكمة الهندية.

3 - ميزان الربّ: الصين الساهرة:

وضرب المسعودي بأحد ملوك الصين المدعو "توتال" مثلاً على العدالة التي فوائدها مشتركة بين الرعية والملك، فقال: وقد استقامت له الأمور، وأحدث من السّنن المحمودة ما لم يحدثه أحد ممن سلف من ملوكهم. وزعم أن الملك لا يثبت إلاّ بالعدل فإن العدل ميزان الربّ، وإن من العدل الزيادة في الإحسان مع الزيادة في العمل، ورتّب الناس في رتبهم، ووقفهم على طرائقهم، وخرج يرتاد موضعاً ليبني فيه هيكلاً، فوافى موضعاً عامراً بالنبات حسن الاعتمام بالزهر، تخترقه المياه، فخطَّ الهيكل هناك. وجُلبت له أنواع الأحجار المختلفة الألوان، فشيّد الهيكل، وجعل على علوه قبة، وجعل لها مخارج للهواء متساوية، ونصب فيها بيوتاً لمن أراد التفرد بالعبادة؛ فلمّا فرغ منها نصب في أعلاها تلك التماثيل التي فيها أجسام من سلف من آبائه، وأمر بتعظيمها.

وجمع الخواص من أهل مملكته، وأخبرهم أن من رأيه ضمّ الناس إلى ديانة يرجعون إليها لجمع الشمل، وتساوي النظام، فإنه متى عدم الملك الشريعة لم يؤمن عليه الخلل، ودخول الفساد والزلل. فرتب لهم سياسة شرعية، وفرائض عقلية، وجعلها لهم رِباطاً، ورتب لهم قِصَاصاً في الأنفس والأعضاء، ومستحلات مناكح يستباح بها النسوان، وتصحّ بها الأنساب، وجعلها مراتب؛ فمنها لوازم موجبة يَحْـرَجُون من تركها، ومنها نوافل يتنفلون بها. وأوجب عليهم صلوات لخالقهم تقرّباً لمعبودهم: منها إيماء لا ركوع فيها، ولا سجود، في أوقات من الليل والنهار معلومة، ومنها بركوع وسجود في أوقات من السنة والشهور محدودة، ورسم لهم أعياداً. وجعل على الزُّنَاة منهم حدًّا، وعلى من أراد من نسائهم البغاء جزية مفروضة، وأن لا يستبحن النكاح في وقت من الأوقات، وإن أقلعن عمّا كنّ عليه تكفّ الجزية عنهن، وما يكون من أولادهن ذكوراً يكون للملك عبيداً وجُنْداً، وما يكون من أولادهن إناثاً فلأمهاتهن، ويلحقن بصنعتهن.

وأمرهم بقرابين للهياكل ودخن، وأبخرة للكواكب، وجعل لكل كوكب منها وقتاً يتقرّب إليه فيه بدخن معلوم من أنواع الطيب والعقاقير، وأحكم لهم جميع الأمور، فاستقامت أيامه، وكثر النسل، فكانت حياته نحواً من مئة وخمسين سنة، وهلك، فجزعوا عليه جزعاً شديداً، فجعلوه في تمثال من الذهب الأحمر، ورَصَّعوه بأنواع الجواهر، وبنوا له هيكلاً عظيماً، وجعلوا سقفه سبعة ألوان من الجوهر على أنواع الكواكب السبعة من النيرين والخمسة بألوانها وأشكالها، وجعلوا يوم وفاته صلوات وعيداً يجتمعون فيه عند ذلك الهيكل، وصوّروا صورته على أبواب المدينة، وعلى الدنانير، والفلوس، وعلى الثياب[6].

النموذج الذي ضرب به المسعودي مثلاً للعدالة في الصين، يستحق الاهتمام؛ فالعدالة قيمة تداولية، يتعاقد عليها الملك والرعية، فيجني الطرفان ثمارها، وعلى ذلك التعاقد تشرّع السّنن، وفي ضوئه، تنتظم الأعراف الاجتماعية والدينية، ولكي يأخذ التعاقد شكله العملي، اقترح الملك "توتال" مكاناً للعبادة والتخشّع، وهذا يقتضي ضمّ الناس إلى ديانة، فلا مُلك بلا شريعة. يحلّ التنظيم البشري للملكة محل الفوضى حينما يتم الاتفاق على شريعة ودين، ولكن تلك السنن التي أحدثها "توتال" إنما هي سنن وضعية تهتدي بقيم دينية، لكنها دنيوية في طابعها العامّ، وفي تفاصيلها المتصلة بالمجتمع. وتظهر أهمية الملك في أنه رسّخ من السّنن المحمودة ما لم يرسّخه أحد ممن سلف من الملوك، فجعل منها تقاليد تنظم حياة المجتمع بكامله.

لا يُظهر المسعودي تبرّماً من ذلك، فما أحدثه الملك لم ينظر إليه بوصفه بدعة، وضلالة، كما كان ينظر لكل مُحدث آنذاك، فقد وجد في ذلك الملك أنموذجاً دنيويًّا لعدالة أرضية تتفاعل أركانها الأخلاقية لتصون حياة الناس، وتحافظ على نسق علاقاتهم، فقابلوا جميل الملك بكل ما يستحق من ضروب الاحترام. ومن الواضح أن المسعودي تفهّم البعد الأرضي لكثير من الديانات الهندية والصينية كالبوذية والكونفشيوسية، الأمر الذي جعله ينظر إلى ذلك كله بنوع لا يخفى من التقدير والإنصاف.

وبطريقة تماثل ما رأيناه من ضروب الإعجاب بالعدالة، والحكمة، احتفى الرحّالة بالمهارات الصينية التي عبّرت عن نفسها بتنظيم شؤون الحياة. وكانت ملاحظاتهم قد شملت كل ما يتصل بذلك، وبخاصة التنظيم الدقيق في إدارة البلاد، وترتيب المصالح العامّة، والسهر على شؤون الناس. وقد لاحظ سليمان التاجر،

وهـــو شاهد عيان مدقّق من الدرجة الأولى، ولديه ميل ظاهر للتحقّق ممّا تقع عليه عيناه، التنظيم الصيني، وأثار إعجابه، فبسببه تترتب العلاقة بين الملوك والرعية على نحـــو متماسك، قال: في كل مدينة شيء يدعى الدرّا، وهو جرس على رأس ملك تلك المدينة، مربوط بخيط مادّ على ظهر الطريق للعامّة كافة، وبين الملك وبينه نحو مـــن فرســـخ، فإذا حرّك الخيط الممدود أدنى حركة تحرك الجرس، فمن كانت له ظلامـــة حرك هذا الخيط فيتحرك الجرس منه على رأس الملك، فيؤذن له بالدخول حـــتى ينهي حاله بنفسه، ويشرح ظلامته. وجميع البلاد فيها مثل ذلك. ومن أراد سفراً من بعضها إلى بعض أخذ كتابين من الملك ومن الخصيّ.

أمّـــا كتاب الملك فللطريق باسم الرجل واسم من معه وكم عمره وعمر من معـــه، ومن أي قبيلة هو، وجميع من ببلاد الصين من أهلها، ومن العرب، وغيرهم، لا بـــدَّ لهم أن ينتموا إلى شيء يعرفون به، وأمّا كتاب الخصيّ فبالمال وما معه من المـــتاع، وذلك لأن في طريقهم مسالح (نقاط تفتيش مسلحة) ينظرون في الكتابين، فإذا ورد عليهم الوارد كتبوا: ورد عليها فلان بن فلان الفلاني في يوم كذا، وشهر كذا وسنة كذا ومعه كذا، لئلا يذهب من مال الرجل ولا من متاعه شيء ضياعاً، فمـــتى ما ذهب منه شيء أو مات، علم كيف ذهب، ورُدّ عليه أو على ورثته من بعده(7).

تقاســـم السلطة بين الملك والخصيّ حقق الأمن والطمأنينة، ولكن قبل ذلك تنبغـــي الإشارة إلى الصلة المباشرة بين الملك ورعاياه، إنها علاقة غير مرتهنة ببطانة الملك وحاشيته، وهي تتحقق باللقاء بين المتظلّم والملك. ويبدو تقاسم السلطة، في ذلـــك العصر، وبالطريقة التي عرضها سليمان التاجر، جديراً بالثناء، فسلطة الملك تتـــصل بالجانـــب الإنساني الخاصّ بالمسافر الذي يتزود ببطاقة ملكية تعرفه حيثما اقتـــضى الأمر، أمّا سلطة الخصيّ، وهو أقرب ما يكون إلى الحاكم المحلي، فمتعلّقة بالجانب المادي، وما يمتلكه المسافر، كائناً ما كانت هويته أو تجارته. وهذا الترابط بـــين السلطتين العامّة والخاصّة يتيح حرية وأمناً للمسافر وللغريب أيضاً، ففي كل مرحلة يقطعها في ترحاله يقع توثيق رسمي لمروره، وللممتلكات التي بحوزته، وبهذا يصان حيثما حلّ وارتحل في نفسه وأمواله.

وكـــان سليمان التاجر قد ذكر نظام التعليم في الصين: فإذا ولد ذكر كتب اسمه عند السلطان، فإذا بلغ ثماني عشرة سنة أخذت منه الجزية، فإذا بلغ ثمانين سنة

لم يؤخذ منه جزية، وأجرى عليه من بيت المال، ويقولون: أخذنا منه شابًّا، ونجري علـــيه شـــيخاً. وفي كل مدينة كتاب ومعلم يعلّم الفقراء، وأولادهم من بيت المال يأكلـــون. ونساؤهم مكشفات الشعور والرجال يغطون رؤوسهم، والفقير والغني من أهل الصين، والصغير والكبير، يتعلم الخط والكتابة(8).

كـــشف سليمان التاجر نظام التكافل الاجتماعي الدقيق في الصين، إذ يعفى الأطفـــال والـــشيوخ مـــن الضرائب الحكومية، فيما يشمل بها من هم بين هذين الحـــدّين. وهـــذا نظام صارم من العمل يكاد لا يكون له نظير في تلك العصور، فالمملكة تكفل صغارها وشيوخها، فتقوم بتأهيل الصغار ليكونوا منتجين، وبرعاية الـــشيوخ لـــتأمين حياتهم. إلى ذلك يلقي سليمان التاجر ضوءاً كاشفاً على التعليم الـــذي يكـــاد يكون إجباريًّا يتعلّمه الصغار والكبار، الفقراء والأغنياء، وهو تعليم مجـــاني تـــتحمّل الدولـــة تكاليفه من بيت المال. ولفت نظره أن النساء سافرات، والرجال محجوبون.

اتـــصف الصينيون بالمهارات الصناعية كالنسيج، والخزف، والتصوير. وكان ذلك مثار اهتمام الرحّالة جميعهم، إذ أورد المسعودي أنهم من أحذق خلق الله كفًّا بـــنقش وصـــنعة، وكل عمل لا يتقدّمهم فيه أحد من سائر الأمم، والرجل منهم يـــصنع بيده ما يقدر أن غيره يعجز عنه؛ فيقصد به باب الملك يلتمس الجزاء على لطيف ما ابتدع، فيأمر الملك بنصبه على بابه من وقته ذلك إلى سنة، فإن لم يخرج أحد فيه عيباً أجاز صانعه، وأدخله في جملة صنّاعه، وإن أخرج أحد فيه عيباً طرحه ولم يجزه(9).

هـــذا اختـــبار قاسٍ للمهارة، فالنقاشون، وأصحاب المهارات اليدوية، كانوا يـــرهنون مصنوعاتهم لتجربة قلّ نظيرها من الاختبار، إذ توضع بمدخل القصر مدة سنة كاملة، فإذا اكتشف أحد فيها عيباً أبعدت هي وصاحبها، وفي حال لم يظهر فيها أي عيب، تدرج ضمن المقتنيات الملكية، ويصبح هو أحد صنّاع الملك. وذهل ابـــن بطوطة وهو يرى في أقصى الشمال الشرقي للصين الدرجة العالية من الإتقان في كـــل شيء، فقد دخل إحدى المدن التي يسكنها عامّة الناس، فأعجب بأسواقها الحـــسان، وبهـــا الحـــذاق بالصنائع: ومن عجيب ما يصنعون بها أطباق يسمونها الدســـت، وهي من القصب، وقد ألصقت قطعه أبدع إلصاق، ودهنت بصبغ أحمر مـــشرق، وتكون هذه الأطباق عشرة واحداً في جوف آخر، لرقتها تظهر لرائيها

كأنهـــا طـــبق واحـــد، ويصنعون غطاءً يغطي جميعها، ويصنعون من هذا القصب صحافاً، ومن عجائبها أن تقع من العلو فلا تنكسر، ويجعل فيها الطعام السخن فلا يتغير صباغها، ولا يحول، وتجلب من هنالك إلى الهند وخراسان وسواها.

ولكـــن الأمر الذي تسبّب في ذهول ابن بطوطة، هو الذي عرض له بالصورة الآتـــية: وأهل الصين أعظم الأمم إحكاماً للصناعات، وأشدهم إتقاناً فيها؛ وذلك مـــشهور مـــن حالهم قد وصفه الناس في تصانيفهم، فأطنبوا فيه، وأمّا التصوير فلا يجاريهم أحد في أحكامه من الروم، ولا سواهم، فإن لهم فيه اقتداراً عظيماً.

ومـــن عجيب ما شاهدتُ لهم من ذلك أني ما دخلت قط مدينة من مدنهم ثم عدت إليها إلاّ ورأيت صورتي، وصورة أصحابـــي، منقوشة في الحيطان والكواغد موضـــوعة في الأســـواق. ولقـــد دخلت إلى مدينة السلطان، فمررت على سوق النقاشـــين، ووصلت إلى قصر السلطان مع أصحابـــي، ونحن على زيّ العراقيين، فلمّـــا عـــدت من القصر عشيًّا مررت بالسوق المذكورة، فرأيت صورتي، وصور أصـــحابـــي، منقوشـــة في كاغد قد ألصقوه بالحائط، فجعل الواحد منا ينظر إلى صورة صاحبه لا تخطئ شيئاً من شبهه. وذكر لي أن السلطان أمرهم بذلك، وأنهم أتَـــوا إلى القصر، ونحن به، فجعلوا ينظرون إلينا، ويصوّرون صورنا، ونحن لم نشعر بـــذلك، وتلك عادة لهم في تصوير كل من يمرّ بهم. وتنتهي حالهم في ذلك إلى أن الغريب إذا فعل ما يوجب فراره عنهم بعثت صورته إلى البلاد، وبحث عنه، فحيثما وجد شبه تلك الصورة أخذه(10).

جعلـــت الحذاقة الصينية في الخزفيات والتصوير رحّالة مجرّباً مثل ابن بطوطة يصاب بالذهول. ولكن تلك المهارات اليدوية لها منفعة عملية تتحقق منها، فصورة الغريب تكون وسيلة للتمكّن منه إذا ارتكب ذنباً، أو سقط في جرم. ولم يغب عن المعايـــنة أمر الوعي الصحي الذي لحظه بجوانبه الجسدية والاجتماعية. فقال: وأهل الصين، مهما وصفناهم، يبولون من قيام، وكذلك سائر رعيتهم من أهل بلادهم، فأمّـــا الملوك، والقواد، والوجوه، فلهم أنابيب من خشب مدهونة طول كل خشبة مـــنها ذراع، وفي الطـــرفين ثقبتان تتسع العليا للحشفة، فيقف على رجله إذا أراد البول، ويباعدها عن نفسه، ويبول فيها. ويزعمون أن ذلك أصح لأجسامهم، وأن ســـائر ما يعتري من وجع المثانة والبول من الاستحجار فيها (ترسّب الحجر)، إنما هـــو مـــن الجلوس للبول، وأن المثانة لا تصفوا بما فيها إلاّ مع القيام لذلك.. فأمّا

المناكح ببلاد الصين.. فلا يزوج أحد منهم قريباً، ولا ذا نسب، ويتجاوزون ذلك حتى لا تتزوج القبيلة في قبيلتها.. ويدعون أن ذلك أنجب للولد[11].

تكـــاد هذه الملاحظات المترابطة تشمل الحياة الاجتماعية من نواحي الصحة، والتعلـــيم، والتـــربية، وهـــي تعرض باعتبار ما تتميّز به الصين. وينبغي أن نختمها بالطـــريقة التي يتظلّم بها الصينيون أمام ملوكهم، وهي ممّا لفت أيضاً انتباه سليمان التاجـــر الذي روى أن الملك يقعد في مدينته على كرسي في بهو عظيم، وبين يديه كرســـيّ، وتـــرفع إليه الكتب التي فيها أحكام الناس، ومن وراء الملك رجل قائم يدعـــى "ليـــنجون" إذا زّل الملك في شيء ممّا يأمر به وأخطأ ردّه، وليس يعبؤون بالكلام ممن يرفع إليهم دون أن يكتبه في كتاب.

وقـــبل أن يـــدخل صاحب القصة على الملك ينظر في كتابه رجل قائم بباب الـــدار ينظـــر في كتب الناس، فإن كان فيها خطأ ردّه، فليس يكتب إلى الملك إلاّ كاتـــب يعرف الحكم، ويكتب الكاتب في الكتاب: كتبه فلان بن فلان، فإن كان فيه خطأ رجع إلى الكاتب اللوم؛ فيضرب بالخشب، وليس يقعد الملك للحكم حتى يأكل، ويشرب، لئلا يغلط[12].

يلاحـــظ مـــدى الدقة في ممارسة الأحكام، والبتّ في الخصومات، فالمستشار يقـــف خلـــف الملك، ويتولّى إطلاعه على التظلّمات، ويكون مسؤولاً عن تدوين الأحكـــام الملكـــية، وتصويب ما فيها من أخطاء. وينبغي أن تكتب التظلّمات من طـــرف كاتـــب محتـــرف على بينة بأصول الأحكام، ومعرفة بالشكاوى، وكيفية صوغها بلغة واضحة، على أن تعرض بأسلوب دقيق لا لبس فيه؛ ليكون الملك على بيـــنة من القضية، وإصدار الحكم الصحيح. ويتحمّل الكاتب مسؤولية كل ذلك، وعـــند حدوث خطأ يعاقب، فينبغي لذلك أن يذيل كتابه باسمه الصريح. ولا يجوز أن تعـــرض الـــشكاوى مشافهة، فالحاشية الملكية، والملك نفسه، ينبغي أن يكونوا علـــى اطـــلاع مسبق بفحوى أية شكوى، قبل أن يحضر صاحبها بين يدي الملك لعرضها، وتلقّي الحكم بشأنها. ولا ينبغي كذلك للملك النظر في شؤون الرعية إلاّ إذا كان في حالة مريحة لئلا يتحيز، أو يخطئ، في حكمه.

واســـتطرد ابن بطوطة واصفاً الجوانب الاقتصادية في الصين: وأهل الصين لا يتـــبايعون بدينار ولا درهم، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعاً، وإنمـــا بـــيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع

السلطان، وتسمّى الخمس والعشرون قطعة منها بالشت، وهو بمعنى الدينار عندنا، وإذا تمــزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضــها جــدداً، ودفع تلك، ولا يعطي على ذلك أجرة، ولا سواها؛ لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان. وقد وَكّل بتلك الدار أميراً من كبار الأمراء.

وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يأخذ مــنه ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالبالشت، ويشتري به ما أراد. وجميع أهل الصين والخطــا (بلاد شمال شرق الصين) إنما فحمهم تراب عندهم منعقد كالطفل عندنا، ولــونه لــون الطفل، تأتي الفيلة بالأحمال منه فيقطعونه قطعاً على قدر قطع الفحم عــندنا، ويــشعلون النار فيه فيتقد كالفحم، وهو أشد حرارة من نار الفحم، وإذا صــار رماداً عجنوه بالماء ويبسوه، وطبخوا به ثانية، ولا يزالون يفعلون به كذلك إلى أن يتلاشــى. ومــن هذا التراب يصنعون أواني الفخار الصيني ويضيفون إليه حجارة سواه[13].

الفحم الحجري، كما يتضح من حديث ابن بطوطة، كان معروفاً في الصين، وينتفع به في أكثر من أمر، أمّا التبادلات المالية، وصكّ النقود، واستبدالها، فتكشف تطــور الحــياة الاقتصادية التي كانت مثار تقدير كل من يمرّ بهذه البلاد. ويتوسع ابــن بطــوطة في كشف ذلك، فيقول: وإذا قدم التاجر المسلم على بلد من بلاد الصين خيّر في النــزول عند تاجر من المسلمين المتوطّنين معيّن أو في الفندق، فإن أحــب النــزول عند التاجر حصر ماله، وضمنه التاجر المستوطن، وأنفق عليه منه بالمعــروف، فــإذا أراد السفر بحث عن ماله؛ فإن وجد شيئاً منه قد ضاع أغرمه التاجــر المــستوطن الذي ضمنه، وإن أراد النــزول بالفندق سلّم ماله لصاحب الفــندق وضــمنه، وهو يشتري له ما أحب ويحاسبه، فإن أراد التسرّي اشترى له جارية، وأسكنه بدار يكون بابها في الفندق، وأنفق عليهما.

والجــواري رخيــصات الأثمــان؛ لأن أهل الصين أجمعين يبيعون أولادهم، وبناهم، وليس ذلك عيباً عندهم، غير أنهم لا يجبرون على السفر مع مشتريهم، ولا يُمــنعون أيضاً منه إن اختاروه، وكذلك إن أراد التزوج تزوج، وأمّا إنفاق ماله في الفــساد فشيء لا سبيل له إليه. ويقولون لا نريد أن يسمع في بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم في بلادنا، فإنها أرض فساد وحسن فائت.

وبــلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالاً للمسافر؛ فإن الإنسان يسافر منفرداً مــسيرة تسعة أشهر وتكون معه الأموال الطائلة فلا يخاف عليها، وترتيب ذلك أن لهــم في كــل منــزل ببلادهم فندقاً عليه حاكم يسكن به في جماعة من الفرسان والــرجالة، فــإذا كان بعد المغرب والعشاء جاء الحاكم إلى الفندق ومعه كاتبه، فكــتب أسمــاء جميع من يبيت به من المسافرين، وختم عليها، وأقفل باب الفندق علــيهم، فإذا كان بعد الصبح جاء ومعه كاتبه فدعا كل إنسان باسمه، وكتب به تفصيلاً وبعث معهم من يوصلهم إلى المنــزل الثاني له، ويأتيه ببراءة من حاكمه أن الجمــيع قــد وصــلوا إليه، وإن لم يفعل طلبه بهم. وهكذا العمل في كل منــزل ببلادهم من صين الصين في خان بالق، وفي هذه الفنادق جميع ما يحتاج إليه المسافر من الأزواد وخصوصاً الدجاج والإوزّ، وأمّا الغنم فهي قليلة عندهم(14).

ارتــسمت صــورة الــصين في المخيال العام أنموذجاً للتنظيم الذي يوفر أمناً للجميع: الغرباء، والأهالي، فالملك وأتباعه في سهر دائم من أجل توفير حالة مثالية لحــياتهم، وقــد نهض التمثيل السرديّ بمهمة جليلة، إذ رسم صورة دقيقة لأحوال الــصين في القرون الوسطى، دون أن يبدي تحاملاً، ولم يتعثر بالمظاهر السلبية، إنما احتفــى بتلك البلاد، وخصّ الأمن، والتنظيم، والرعاية الاجتماعية، بكل ضروب التقدير، فالقوة الإمبراطورية نذرت نفسها لحماية الأنفس، وصارت تتعقّب قوافل الــتجار والمــسافرين لتأمين الحماية لها، والتأكد من سلامتها، وتحمّل أية مسؤولية تتــرتب على ذلك، إلى ذلك فقد أشير إلى استقامة المجتمع الصيني، ورفضه الفساد، وإباحته المتع الحلال، بما في ذلك قبول الغرباء، والتصاهر معهم.

4 - عقائد أرضية:

وقــد أبــدى أبــو دُلف مسعر بن مهلهل في رحلته إلى الصين إعجاباً كبيراً بالعُمران؛ وتلك البلاد مثال للاستقرار، والتنظيم، والعُمران، فبعد أن شق الأصقاع الــشمالية لآسيا مارًّا بالقبائل التركية، قال: ثم انتهينا إلى مقام الباب، وهو بلد في الرمل تكون فيه حجبة الملك، وهو ملك الصين، ومنه يستأذن لمن يريد دخول بلد الــصين من قبائل الترك، وغيرهم، فسرنا فيه ثلاثة أيام في ضيافة الملك يغيّر لنا عند رأس كــل فرســخ مركوب، ثم انتهينا إلى وادي المقام؛ فاستؤذن لنا منه، وتقدّمنا الرســل، فأُذن لنا بعد أن أقمنا بهذا الوادي، وهو أنــزه بلاد الله وأحسنها، ثلاثة

أيـــام في ضـــيافة الملـــك، ثم عبرنا الوادي، وسرنا يوماً تامًّا، فأشرفنا على مدينة سندابل، وهي قصبة الصين، وبها دار المملكة، فبتنا على مرحلة منها.

ثم ســـرنا مـــن الغد طول نهارنا حتى وصلنا إليها عند المغرب، وهي مدينة عظيمة تكون مسيرة يوم، ولها ستون شارعاً ينفذ كل شارع منها إلى دار الملك، ثم سرنا إلى باب من أبوابها، فوجدنا ارتفاع سورها تسعين ذراعاً، وعرضه تسعين ذراعـــاً، وعلـــى رأس السور نهر عظيم يتفرّق على ستين جزءاً، كل جزء منها ينـــزل على باب من الأبواب، تتلقّاه رحى تصبه إلى ما دونها، ثم إلى غيرها، حتى يصبّ في الأرض، ثم يخرج نصفه تحت السور فيسقي البساتين، ويرجع نصفه إلى المديـــنة، فيسقي أهل ذلك الشارع إلى دار الملك، ثم يخرج في الشارع الآخر إلى خـــارج الـــبلد، فكل شارع فيه نهران، وكل خلاء فيه مجريان كل واحد يخالف صـــاحبه، فالداخل يسقيهم، والخارج يخرج بفضلاتهم. ولهم بيت عبادة عظيم، ولهـــم سياسة عظيمة، وأحكام متقنة، وبيت عبادتهم يقال إنه أعظم من مسجد بيت المقدس، وفيه تماثيل، وتصاوير، وأصنام، وبدّ عظيم (تمثال لبوذا) وأهل البلد لا يذبحون ولا يأكلون اللحوم أصلاً، ومن قَتل منهم شيئاً من الحيوان قُتل، وهي دار مملكة الهند والترك معاً. ودخلتُ على ملكهم فوجدته فائقاً في فنّه كاملاً في رأيه[15].

قدم أبو دُلف صورة شاملة للعاصمة الصينية، وقد ركز اهتمامه على المدينة، وتنظـــيم الطـــرقات، وتوزيـــع الماء، ثم الأسوار المنيعة التي تثير العجب بارتفاعها وعرضـــها، ولا عجـــب فالصين محاطة من تخومها البرية بالسور المشهور، وانتهى بالحـــديث عـــن الهيكل المقدس الخاصّ ببوذا، وهو عُمران عظيم يفوق في حجمه مسجد القدس، وفيه تتزاحم الأيقونات، والتماثيل.

ولكـــنّ المسعودي هو خير من فصّل القول في موضوع المعتقدات الدينية في الصين: فأمورهم منتظمة، وأحوالهم مستقيمة، والخصب والعدل لهم شامل، والجور في بلادهم معدوم، يقتدون بما نصبه لهم من الشرع.. وحروبهم على عدوهم قائمة، وثغورهم مشحونة، والرزق على الجنود دائر، والتجار يختلفون إليهم في البر والبحر مـــن كـــل بلد بأنواع الجهاز، ودينهم دين مَنْ سلف، وهي ملة تدعى السمنية، عـــباداتهم نحـــو من عبادات قريش قبل مجيء الإسلام: يعبدون الصور، ويتوجّهون نحوها بالصلوات، واللبيب منهم يقصد بصلاته الخالق، ويقيم التماثيل من الأصنام

والصور مقام قِبْلَة، والجاهل منهم ومَنْ لا علم له يشرك الأصنام بإلهية الخالق، ويعتقدهما جميعاً.

وإن عبادتهم الأصنام تقربهم إلى الله زُلْفَى، وإن منزلتهم في العبادة تنقص عن عبادة البارئ لجلالته وعظمته وسلطانه، وإن عبادتهم لهذه الأصنام طاعة له ووسيلة إليه. وهذا الدين كان بدء ظهوره في خواصهم من الهند لمجاورتهم إياهم، وهو رأي الهند في العالم والجاهل.. ولهم آراء ونحل حدثت عن مذاهب الثنوية، وأهل الدهر، فتغيرت أحوالهم وبحثوا، وتناظروا، إلاّ أنهم ينقادون في جميع أحكامهم إلى ما نصب لهم من الشرائع المقدمة[16].

تظهر قضية المعتقد الديني لا بوصفها ضلالة، وإنما باعتبارها نظاماً تعبديًّا يحقق أغراضه الدنيوية، ومعلوم أن الطقوس غير الإسلامية كانت مثار تبرّم الرحّالة المسلمين. والأسلوب الذي تعرض به مختلف عن نظيره السابق، فالمسعودي يصف أكثر ما يقدم حكم قيمة، وتأخذ العبادة الصينية ثلاثة مظاهر، الأول عبادة الأصنام، كما هو شأن العرب في الجاهلية، وهذا المظهر هو الغالب، ولكن ثمة فئة قليلة، تعبّر عن عبادتها بمظهر مختلف هو التوجّه إلى الخالق، وتؤدي الأصنام بالنسبة له مكان القبلة. وأخيراً هناك فريق ثالث يخلط بين الخالق والأصنام. وعلى الرغم من هذا فالمسعودي يقرّ بأن هذه المظاهر العبادية الدنيوية إنما تهدف في النهاية إلى الاتصال بالذات الإلهية، وطاعتها، والتقرب إليها.

5 – هضاب سعيدة، ومسك فريد:

واستأثرت التبت برعاية المسعودي الذي اهتم بتفاصيل تخص أصل أهل التبت، وطباعهم، وعطورهم المميزة: وبلاد التبت مملكة متميزة من بلاد الصين، والغالب عليهم حِمْيَر، وفيهم بعض التبابعة.. ولهم حضر وبدو، وبواديهم ترك لا تدرك كثرة، ولا يقاومهم أحد من بوادي الأتراك، وهم معظمون في سائر أجناس الترك؛ لأن الملك كان منهم في قديم الزمان، وعند سائر أجناس الترك أن الملك سيعود إليهم.

ولبلاد التبت خواصّ عجيبة في هوائها وسمائها ومائها وجبلها، ولا يزال الإنسان أبداً ضاحكاً بها فرحاً مسروراً، لا تعرض له الأحزان ولا الغموم ولا الأفكار. ولا تحصى عجائب ثمارها وزهرها ومروجها وهوائها وأنهارها، وهي بلاد

تقوى فيها طبيعة الدم على الحيوان الناطق وغيره، ولا يكاد يُرى في هذا البلد شيخ حزين ولا عجوز، بل الطرب في الشيوخ والكهول والشباب والأحداث عامّ، وفي أهلــها رقــة طبع وبشاشة وأريحيّة تبعث على كثرة استعمال الملاهي، والمعاقرة، وأنــواع إيقاع الرقص، حتى إن الميت إذا مات لا يكاد يداخل أهله عليه كثير من الحــزن ممّــا يلحق غيرهم من سائر الناس عند فقد محبوب أو فوت مطلوب، ولهم تحــنن كــثير مــن بعضهم على بعض، والتتيّم فيهم عامّ، وكذلك يظهر في سائر بلادهم[17].

لــو تأكــد صدق الأخبار التي أوردها المسعودي يكون أهل التبت أنموذجاً للمجــتمع الــسعيد الذي يقابل صعاب الحياة بالمرح، وقد تنكّب لأحزان الدنيا، واخــتار الفــرح الذي شمل بنعمته الجميع صغاراً وكباراً. وكان المسعودي أرجع أصــول أهل التبت إلى اليمن السعيد، قال: كانوا في قديم الزمان يسمّون ملوكهم تــبّعاً إتباعاً لاسم تبّع ملك اليمن، ثم إن الدهر ضرب ضرباته، فتغيرت لغاتهم عن الحميريــة، وحالــت إلى لغة تلك البلاد ممن جاورهم من الأمم، فسموا ملوكهم بخاقان.

وفي بلادهــم الأرض الــتي بهــا ظباء المسك التبتي الذي يفضل على الصيني بجهتين: إحداهما أن ظباء التبت ترعى سنبل الطيب، وأنواع الأفاويه، وظباء الصين ترعى الحشيش دون ما ذكرنا من أنواع حشائش الطيب التي ترعاه التبتية، والجهة الأخــرى أن أهــل التبت لا يتعرّضون لإخراج المسك من نوافجه ويتركونه على مــا هــو به، وأهل الصين يخرجونه من النوافج، ويلحقونه الغش بالدم وغيره من أنواع الغش، وأن الصيني أيضاً يقطع به ما وصفنا من مسافة البحار وكثرة الأنداء واخــتلاف الأهــوية، وإن عدم من أهل الصين الغش في مسكهم، وأودع براني الــزجاج، وأحكــم عفاصها ووكاؤها، وأورد إلى بلاد الإسلام من عمان وفارس والعراق وغيرها من الأمصار، كان كالتبتي.

وأجود المسك وأطيبه ما خرج من الظباء بعد بلوغه النهاية في النضج، وذلك أنــه لا فــرق بــين غزلاننا هذه وبين غزلان المسك في الصورة والشكل واللون والقرن، وإنما تتبين تلك بأنياب لها كأنياب الفيلة، لكل ظبــي نابان خارجان من الفكــين قائمان منتصبان أبيضان نحو الشبر وأقل وأكثر، فتنصب لها في بلاد التبت والصين الحبائل، والأشراك، والشِّباك فيصطادونها، وربما رمَوها بالسهام فيصرعونها،

فيقطعون عنها نوافجها، والدم في سررها حار لم ينضج، وطري لم يدرك، فيكون لـــريحته ســـهوكة، فيبقـــى زمانـــاً حتى تزول منه تلك الرائحة السهكة الكريهة، ويـــستحيل بمواد من الهواء فيصير مسكاً، وسبيل ذلك سبيل الثمار إذا أبينت عن الأشجار وقطعت قبل استحكام نضجها في شجرها، واستحكام موادها فيه.

وخير المسك ما نضج في وعائه، وأدرك في سرته، واستحكم في حيوانه، وتمام مـــواده، وذلك أن الطبيعة تدفع مواد الدم إلى السرّة، فإذا استحكم مون الدم فيها ونضج آذاه ذلك وحكَّه، فيفرغ حينئذ إلى أحد الصخور والأحجار الحارة من حرّ الـــشمس، فيحـــتك بها مستلذّاً بذلك، فينفجر حينئذ، ويسيل على تلك الأحجار كانفجـــار الخراج والدمل إذا نضج ما فيه عند ترادف المواد عليه، فيجد لخروجه لـــذة، فإذا فرغ ما في نافجته اندمل حينئذ، ثم اندفعت إليه مواد من الدم، ويجتمع ثانـــية ككـــونها بـــدءاً، فتخرج رجال التبت يقصدون مراعيها بين تلك الأحجار والجـــبال، فـــيجدون الدم قد جف على تلك الصخور والأحجار، وقد أحكمته المـــواد، وأنضجته الطبيعة في حيوانه، وجففته الشمس، وأثر فيه الهواء، فيأخذونه، فـــذلك أفضل المسك، فيودعونه نوافج معهم قد أخذوها من غزلان قد اصطادوها مستعدة معهم؛ فذلك الذي تستعمله ملوكهم، ويتهادونه بينهم، ويحمله التجار في النادر من بلادهم[18].

6 – كبح الأهواء، ودرء الفوضى:

مـــنع الهنود تداول الخمر، وإشاعتها؛ لأنها توهن السيطرة على أفعال البشر، وتـــضعف الـــسوية الطبيعية، قاصدين بذلك درء الفوضى، وكانوا يعنّفون شارب الخمر، لا على طريق التديّن، ولكن تنـــزهاً عن أن يوردوا على عقولهم ما يغشيها، ويـــزيلها عمّـــا وضـــعت له فيهم. وإذا صح عندهم عن ملك من ملوكهم شربها اســـتحق الخلع عن ملكه؛ إذ كان لا يتأتى له التدبير والسياسة مع الاختلاط، وربما يسمعون السماع، والملاهي، ولهم ضروب من الآلات مطربة تفعل في الناس أفعالاً مرتبة من ضحك وبكاء، وربما يسقون الجواري فيطربن بحضرتهم، فتطرب الرجال لطرب الجواري[19].

و لم يقتـــصر ذلـــك على الهند، فقد لاحظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق في رحلـــته إلى قُمـــار (كمـــبوديا) الطـــريقة الـــرادعة التي يعاقب بها الملكُ الزناةَ

والمخمـــورين في مملكـــته، فقال: دخلتُ مدينته، وأقمت عنده بها سنتين، فلم أرَ ملكاً أغيَرَ، ولا أشدّ، في الأشربة منه، فإنّه يعاقب على الزنى، والشرب، بالقتل. ولـــيس أحـــد من ملوك الهند ممن خالطته، وبايعته، يسرف في شرب الشراب، ما خلا ملك البهل، فإنه بلغني أنه يشرب، وهو ملك سرنديب. ينقل الخمر إليه مـــن بلاد العرب فيشربها. ورأيت تجار الهند، وسائرهم لا يشربون الشراب قليله ولا كـــثيره، ويَعافُون الخلّ من الأشربة، فخلُّهم من ماء الأرزّ المطبوخ يُحمضونه حتّى يصير بمنـــزلة الخلّ. ومن رأوا من أهل الإسلام يشرب الشراب فهو عندهم خـــسيس لا يعـــبؤون به، ويزدَرُونه، ويقولون: هذا رجل ليس له قدر في بلاده، وليس ذلك منهم ديانة.

وذكـــر بعضهم، قال "كنتُ ببلاد قمار، فأخبروني أن الملك بها جبّار شديد العقـــوبة.. ومـــن عقوبة هذا الملك على الشرب أن مَنْ شرب من قوّاده وجيشه يُحَمـــى مـــئة حلقـــة من حديد بالنار، ثم يوضع ذلك كلُّه على يد ذلك الرجل الـــشارب، فربَّما أتلفت نفسه. وهو ملك شديد الغيرة ليس في ملوك الهند أشدُّ غـــيرة وعقـــوبة منه؛ ومن عقوبته قطع اليدين، والرجلين، والأنف، والشفتين، والأذنين. ولا يلتفت إلى الغرامة كسائر ملوك الهند. وأصل العبّاد من بلاد قمار، يقال إن فيها مئة ألف عابد، ولملك قمار ثمانون قاضياً، لو وردَ عليهم وَلد الملك لأنـــصفوا منه، وأقعدوه مقعد الخصم، وله ثمانون ذكراً لهم جمال وهيئة يصلحون للملك[20].

وانتبه سليمان التاجر إلى عدم تداول الخمر في الصين، فقال: وشرابهم النبيذ المعمـــول مـــن الأرزّ، وليس في بلادهم خمر، ولا تحمل إليهم، ولا يعرفونها، ولا يـــشربونها[21]. وجرى تفريق بين الملّتين الصينية والهندية، فأهل الصين أهل ملاه، وأهـــل الهـــند يعيبون الملاهي، ولا يتخذونها، ولا يشربون الشراب، ولا يأكلونَ الخـــلّ لأنه من الشراب، وليس ذلك دين ولكن أنَفة، ويقولون: أي ملك شرب الشراب فليس بملك، وذلك أن حولهم ملوكاً يقاتلونهم، فيقولون: كيف يدبّر أمر ملكـــه مـــن هو سكران[22]. ولفت ذلك انتباه ابن بطوطة، بخاصة عند البراهمة: الـــذين لا يشربون الخمرة، وهي عندهم أعظم المعائب، وكذلك هي ببلاد الهند عـــند المـــسلمين. ومَنْ شربها من المسلمين حُدّ ثمانين جلدة، وسُجن في مطمورة ثلاثة أشهر لا تفتح[23].

انــدرج موضوع الخمور في إطار عامّ شملَ الأخلاقيات في الثقافات الشرقية القديمــة التي لا تحبّذ التهتك، والتبذّل، والاستغراق في المتع الحسية، لأن كل ذلك يخلخل من وظائف الطبيعة الإنسانية، فيفقد المرء القدرة على ضبط أفعاله، وتحديد أهدافــه، كما أن تعاطيها يحول دون ممارسة المسؤولية بمعناها العامّ، ولهذا تشدّدوا كثيراً في تعاطي الملوك لها، فهم المثل الأعلى المحتذى.

وضــعت الخمــر في تعارض مباشر مع ممارسة الوعي الذي رأينا أنه أقام صــرح الحكمــة والعقل، فلا يمكن تخريب قضية كلية من أجل قضية جزئية، والــثقافات القديمــة مــشغولة بفكرة التجانس، وانتظام العناصر، والاهتمام بالتماسك الأخلاقي الذي عدّ دعامّة للحضارات القديمة. وفي ضوء ذلك جرى قمع الأهواء الذاتية، وكبحها، وتهذيبها، وتثقيفها، وعدم السماح لها بالتضخم الــذي يهدد انسجام الجماعة الكبرى، كما أن مفهوم الفردية لم يكن قد انبثق في أفق الفكر البشري، فذلك من مكاسب الحداثة. وكان أقصى ما تتطلّع إليه المجتمعات القديمة، وبخاصة الشرقية، هو أن يكون المرء جزءاً من كل في عِقد لا ينفرط.

7. البغاء المقدّس والمدنّس:

لم يقتــصر الأمــر علــى مــا ذكرنا، فالرحّالة عيون مفتوحة على الظواهر الاجتماعــية، والثقافــية، والدينية. وقد التفت سليمان التاجر إلى ظاهرة البغاء في الهــند، وقــرن أمرها بروادع قاسية: إذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغتْ، فعليها، وعلــى الباغي بها، القتل في جميع بلاد الهند، وإن زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها، قُتل الرجل وحدَه، فإن فجر بامرأة على رضاً منها قتلا جميعاً.

وأقرّ السيرافي ما أورده سليمان التاجر، ولكنه أضاف إليه أمراً آخرَ على غاية مــن الأهمية، وهو طرق عقاب الزناة، واللصوص، والقتلة، فقال: إن سبيل المحصن والمحصنة عندهم إذا زنيا القتل، وكذلك اللص والقاتل، وسبيلهم في القتل، أن تُشدّ يــدا من يريدون قتله شدًّا وثيقاً، ثم تطرح يداه في رأسه حتى تصيرا على عنقه، ثم تــدخل رجلــه اليمنى فيما ينفذ من يده اليمنى، ورجله اليسرى فيما ينفذ من يده اليــسرى، فتــصير قدماه جميعاً من ورائه، ويتقبّض، ويبقى كالكرة لا حيلة له في نفــسه، ويستغني عن ممسك يمسكه. وعند ذلك تزول عنقه عن مركبها، وتتزايل

خـــرزات ظهـــره عن بطنها، وتختلف وركاه، ويتداخل بعضه في بعض، ويضيق نفسه، ويصير في حال لو ترك على ما هو به بعض ساعة لتلف.

ولم يكـــتفِ السيرافي بالتوضيح الخاصّ بالعقاب، إنما قدّم معلومة فريدة تبين طريقة تنظيم الحياة الجنسية في تلك البلاد، ويتعلّق الأمر بالبغاء: فيهم نساء لا يردن الإحصان، ويرغبن في ممارسة البغاء، وسبيل هذه أن تحضر مجلس صاحب الشرط، فتذكـــر زهدها في الإحصان، ورغبتها في الدخول في جملة الزواني، وتسأل حملها علـــى الرســـم في مثلها. ومن رسمهم فيمن أراد ذلك من النساء أن تكتب نسبها، وحليـــتها، وموضع منـــزلها، وتثبت في ديوان الزواني، وتجعل في عنقها خيطاً فيه خـــاتم من نحاس مطبوع بخاتم الملك، ويدفع إليها منشور يذكر فيه دخولها في جملة الزواني، وإن عليها لبيت المال في كل سنة كذا وكذا فلساً، وإن من تزوجها فعليه القـــتل، فتؤدّي في كل سنة ما عليها، ويزول الإنكار عنها. فهذه الطبقة من النساء يـــرحن بالعشيات عليهن ألوان الثياب من غير استتار، فيصرن إلى من طرأ إلى تلك الـــبلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين، فيقمن عندهم، وينصرفن بالغدوات[24].

ديوان الزواني الذي ينهض بمهمة تنظيم البغاء في الصين يكشف عن اهتمام في معرفة الحالة الاجتماعية في أدقّ تفاصيلها. وطبقاً لمعلومات السيرافي يكون البغاء قد نظّم في تلك الأصقاع، واستحدث له ديوان يشرف عليه، والبغايا يشهرن رغبتهن في العمل مقابل رسوم معروفة، ويزودن بوثيقة لممارسة المهنة، ويحملن في أعانقهن ختماً ملكيًّا يجيز لهنّ امتهان الدعارة، دون أن يتعرّض لهنّ أحد. ويترتب عليهنّ في هـــذه الحالـــة الامتناع عن الزواج. ويسمح لهن بالتزيّن الدال عليهنّ، والاتصال بالوافدين من الغرباء والراغبين بهنّ من أهل البلاد.

وعُرف في الهند ضرب آخر من البغاء، هو البغاء المقدس الذي يمارس كطقس دينيّ في المعابد البوذية، فمن شرائعهم التي يتقرّبون بها إلى الربّ: أن الرجل يبتني في طرقهم الخان للسابلة، ويقيم فيه بقّالاً يبتاع المجتازون منه حاجتهم، ويقيم في الخان فاجـــرة مـــن نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون، وذلك عندهم ممّا يثابون علـــيه. وبالهـــند قحاب يعرفن بقحاب البُدّ (بوذا) والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذراً وولد لها جارية جميلة، أتتْ بها البدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له، ثم اتخذت لها في السوق بيتاً، وعلقت عليه ستراً، وأقعدتها على كرسيّ ليجتاز بها أهل

الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم؛ ليصرف في عمارة الهيكل[25].

ولم يكتف الرحّالة بهذه الملاحظات الخاصّة بطبيعة الحياة الجنسية في الهند، والصين، والبلاد المجاورة لهما، إنما لفت اهتمام بعضهم أمر النساء، والمنشطات الجنسية. وقد جرّب ابن بطوطة الحياة الجنسية هناك، ومما ذكره عن قبيلة (المالوة) الهندية في مدينة (مره) أن لنسائهم الجمال الفائق، وهن مشهورات بطيب الخلوة، ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهتة، ونساء جزيرة ذيبة المهل[26]، وهي المعروفة حاليًّا بجزر المالديف. وتحيل هذه الإشارة على ضرب من النساء الاستثنائيات في مجال المعاشرة الجسدية ترددت عند كثير من الرحّالة، كما هو الأمر في إفريقية عند النوبيات، وبعض بلاد الشمال، وإلى ذلك أضاف ابن بطوطة أن بعض الجزر المجاورة للهند يعيش في بحارها نوع من السمك به قوة عجيبة في الباءة لا نظير لها، ولأهل هذه الجزائر عجب في ذلك. ولم يكتفِ بذلك، إنما جرؤ على تقديم رواية شخصية "كان لي بها أربع نسوة، وجوارٍ سواهن، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم، وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصفاً أخرى على ذلك"[27].

يماثل هذا السمك في تأثيره المنشّط نبات الباه الذي كان يزرع في بلاد الفرويين في غرب إفريقية، كما أشار إلى ذلك البكري، وسيرد ذكره في الفصل القادم. وعلى الرغم من كل هذا فلا نعدم إشارات إلى شيوع اللواط الذي يأخذ كالبغاء طابعاً دينيًّا أحياناً، فقد لاحظ التاجر سليمان، أن أهل الصين يلوطون بغلمان قد أقيموا لذلك بمنزلة زواني البددة[28].

وتعامل المرأة الحائض في الهند والصين معاملة مختلفة، فالهنود، طبقاً لملاحظات سليمان التاجر لا يأتون النساء في الحيض، ويخرجونهن عن منازلهم تقززاً منهن. والصينيون يأتونهن في الحيض ولا يخرجونهن. وقد أشار أبو الريحان البيروني إلى ظاهرة البغاء بأسلوب لا ينقصه التحليل الدقيق: ويظن الناس بالزناء أنه مباح عندهم، كما شرط "أصبهبذ كابل" أيام فتحها، وإسلامه أن لا يأكل لحم بقر، ولا يتلوّط. وليس الأمر عندهم كما يُظن؛ ولكنهم لا يشددون في العقوبة عليه. والآفة فيه من جهة ملوكهم، فإن اللواتي تكنَّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء، والرقص، واللعب، لا يرضى منهن "برهمن" ولا سادن بغير ذلك، ولكن ملوكهم جعلوهن

زيـــنة للـــبلاد، وفرحاً، وتوسعة على العباد. وغرضهم فيهن بيت المال، ورجوع مـــا يخرج منه إلى الجند إليه من الحدود والضرائب. هكذا كان عمل عضد الدولة، وأضاف إليه حماية الرعية عن عزاب الجند[29].

8 - حرق الأجساد:

ولعـــلّ طقوس حرق الأجساد هي أشهر ما لفت اهتمام الرحّالة المسلمين من ظواهر، ليس في الهند والصين، وإنما في روسيا، وبعض البلاد الشمالية. ولا يقتصر ذلـــك علـــى النساء أو العامّة، إنما قد يكون من نصيب الملوك كما يظهر ذلك في مملكـــة بلهـــرا في الهـــند، حيث يقوم الملوك بحرق أنفسهم بالنار لقولهم بالتناسخ، وتمكنه في قلوبهم، وزوال الشك فيه عنهم. وفي ملوكهم مَنْ إذا قعد للملك طُبخ له أرزّ ثم وضـــع بـــين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثمئة والأربعمئة باختـــيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيهم الملك من ذلك الأرزذ بعد أن يأكـــل منه، ويتقرب رجل رجل منهم فيأخذ منه شيئاً يسيراً فيأكله، فيلزم كل من أكل من هذا الأرزّ إذا مات الملك أو قتل أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا أثر.

وإذا عـــزم الرجل على إحراق نفسه صار إلى باب الملك فاستأذن، ثم دار في الأسواق، وقد أجّجت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثم يعدو، وبين يديه الصنوج دائراً في الأسواق، وقد احتوشه أهله وقرابته، وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان يملؤه جمراً، ويـــصبّ علـــيه السندروس (مادة صمغية) وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحتـــرق، وروائـــح لحم رأسه تفوح، وهو لا يتغتّر في مشيته، ولا يظهر منه جزع، حـــتى يـــأتي النار فيثب فيها فيصير رماداً. فذكر بعض من حضر رجلاً منهم يريد دخـــول النار، أنه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانـــته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده، فجذب منها ما تهيأ له، وهو يـــتكلم ثم قطـــع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت، وصبراً على الألم، ثم زجّ بنفسه في النار[30].

ويكشف لنا المشهد الآتي الذي نقله شاهد عيان للرام هرمزي عن القدرة الهائلـــة في تحمل العذاب، وهو لا يقل قسوة عن سابقه، قال: وحدثني من أثق

لقـــوله أنـــه شـــاهد ببعض بلاد الهند رجلين.. حفر كل واحد منهما بئراً (في جـــسده) وملأها، بعد أن قام فيها على رجله سرجيناً (وقف بنفسه على وضع بَعـــر الجمـــال فيها)، وجعلا فيه ناراً، ووسَّطا بينهما نَرداً وجعلا يلعبان بهما، ويمـــضغان التانـــبول ويغنّـــيان، والنار تعمل فيهما من أسفل إلى أن بلغت إلى قلـــوبهما فطفـــيا، ولم يظهـــر منهما تألم ولا تغير. وقال إنه لا يعلم هل حدّثه هـــذا الرجل أنهما ماتا في اليوم الأول، أو جلسا يلعبنان إلى اليوم الثاني، وماتا فيه[31].

وقد علل المسعودي ذلك عند الهنود: والهند تعذِّب أنفسها.. بأنواع العذاب من دون الأمم، وقد تيقنتْ أن ما ينالها من النعيم في المستقبل مؤجلاً لا يكون بغير ما أسلفته من تعذيب أنفسها في هذه الدار معجلاً، ومنهم من يصير إلى باب الملك يستأذن في إحراقه نفسه، فيدور في الأسواق وقد أُجّجت له النار العظيمة، وعليها مـــنْ قدْ وَكل بإيقادها، ثم يسير في الأسواق وقدّامه الطبول والصنوج، وعلى بدنه أنـــواع مـــن خرق الحرير قد مزقها على نفسه، وحوله أهله وقرابته، وعلى رأسه إكلـــيل مـــن الريحان، وقد قشّر جلده عن رأسه، وعليها الجمر، وعليها الكبريت، والسندروس؛ فيسير وهامته تحترق، وروائح دماغه تفوح، وهو يمضغ ورق التنبول، وحب الفوفل.. فإذا طاف هذا المعذِّب لنفسه بالنار في الأسواق، وانتهى إلى تلك النار، وهو غير مكترث، ولا متغير في مشيته، ولا متهيب في خطوته، ففيهم من إذا أشـــرف على النار، وقد صارت جمراً كالتل العظيم، يتناول بيده خنجراً – ويدعى الجريء عندهم – فيضعه في لبته.

وزعـــم المسعودي أنه حضر أحد مشاهد الحرق، وهو المشهد ذاته الذي ورد على لسان سليمان التاجر في كتاب السيرافي: وقد حضرت ببلاد صيمور من بلاد الهـــند من أرض اللار من مملكة البلهرا، وذلك في سنة أربع وثلثمئة.. فرأيت بعض فتـــياهم وقـــد طـــاف على ما وصفنا في أسواقهم، فلمّا دنا من النار أخذ الخنجر فوضـــعه على فؤاده فشقه، ثم أدخل يده الشمال فقبض على كبده، فجذب منها قطعة، وهو يتكلم، فقطعها بالخنجر، فدفعها إلى بعض إخوانه تهاوناً بالموت، ولذة بالـــنقلة، ثم هوى بنفسه في النار. وإذا مات الملك من ملوكهم أو قتل نفسه حرق خلق من الناس أنفسهم لموته، يدعون هؤلاء (البلانجرية) وأحدهم بلانجري. وتفسير ذلك المصادق لمن يموت؛ فيموت بموته، ويحيا بحياته[32].

وأرجع اليعقوبي أصل حرق الأجساد في الصين إلى تعلّق الرعية بالملك "توتال" الذي أشرنا من قبل إلى دوره في ترسيخ السنن الحسنة في مطلع هذا الفصل، وقال: بأن أهل الصين يقولون إنهم وجدوا مكتوباً على أبواب مدنهم أنه لم يملكهم ملك قط مثله، ورضوا به رضاً لم يرضَوا مثله بأحد قط، وهو الذي سنّ لهم كل سنّة هم عليها في أديانهم، وأفعالهم، وصناعاتهم، وشرائعهم، وأحكامهم. وكان ملكه ثمانياً وسبعين سنة. فلمّا مات أقاموا يبكون عليه زماناً طويلاً، ويحملونه على أسرّة الذهب، وعَجَل الفضة، ثم جمعوا له العود، والعنبر، والصندل، وسائر الطيب، وألهبوه بالنار، وطرحوه فيها، وجعل خاصّته يلقون أنفسهم في تلك النار أسفاً عليه، ووفاءً له. وصار هذا سنة فيهم، وجعلوا صورته على دنانيرهم[33].

أمّا الدمشقي فلخّص القيمة الاعتبارية للحرق: ومن شأن البركة أيضاً أنهم يتولّون حرق جثث ملوكهم، وعظامهم، ويدخرون رمادهم في موضع حريز، فإذا ركب ملك الوقت كان في موكبه منهم اثنان بيد كل واحد منهما صحفة من ذهب فيها من ذلك الرماد، ويذرون منه على وجوههم، وأبدانهم، شيئاً فشيئاً، إشارة إلى أن هذا مصيرك أيها الملك، ففكِّرْ فيه، ولا تظلم، ولا تفعل فيه إلاّ الخير[34].

لم يكتفِ الدمشقي بالتفسير، إنما ضرب مثلاً على ذلك انتهى بخلاصة اعتبارية أهم: في كرورا صنم مقصود من الهند يأتونه من مسيرة سنة بأنواع من التعبّدات التي يرَونها، فمنهم من يمشي على ركبه زحفاً أبداً من مكانه حتى يصل إليه، ومنهم من يلقي نفسه من قامته على وجهه إلى الأرض، ثم يقوم ويفعل ذلك أبداً حتى يصل أو يموت في طريقه، ومنهم من يظفر شعره قروناً ملفوفة بالمشاق والقطن، ويسقيها بما أمكن من السليط، والسمن، والدهن، ويأخذ بيده خنجراً ماضياً، ثم يقصد بيت النار، ومعه جماعة من أصحابه، ومحبيه، ومن السدنة، يزفونه إلى النار، فإذا قاربها أخذ النار بيده فيشعل قرونه، ثم يمدّ يده إلى جلدة بطنه ويقطعها ستًّا بالخنجر، ويدخل يده إلى كبده ويخرجها، ويقطع منها قطعة يعطيها لأخصّ أصحابه، ويلقي نفسه في النار فتحرقه النار.

ثم إذا صار رماداً أخذوا رماده وذرّوه في نهر الكنج أو جعلوه في ماء من نهر الكنج وذروه على أجسامهم يتبركون بذلك، والهنود بجملتهم قائلون بالتناسخ.. يرَون أنهم في سجن ضيق في حال حياتهم، وأنهم إذا ماتوا صارت أرواحهم إلى

أجـــساد غير أجسادهم، فتنشأ فيها كما نشأت من قبل، وتكون أسعد ممّا كانت، ويرَون أن الموت هو الحياة؛ فلذلك هان عليهم القتل[35].

علـــل البيروني ذلك بالصورة الآتية: فأمّا الهند فيرَون من حق جثة الميت على الورثة أن تغسل، وتعطّر، وتكفّن، ثم تحرق بما أمكن من صندل، أو حطب، وتحمل بعـــض عظامـــه المحترقة إلى نهر "كنك" وتلقى فيه، ليجري عليها كما جرى على عظـــام أولاد "سكر" المحترقة، فأنقذهم من جهنم، وحصّلهم في الجنة، وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية، ويقبر موضع احتراقه ببناء شبه ميل عليه مجصّص، ولا يحـــرق من الأطفال ما قصر سنّه من ثلاث، ثم يغتسل من يتولّى ذلك مع ثيابه يـــومين بسبب جنابة الميت، ومن عجز عن الإحراق مال به إلى الإلقاء في الصحراء أو في المـــاء الجاري؛ وأمّا حقّ الحيّ في جسده فلا يميل فيه إلى الإحراق إلاّ الأرملة الـــتي تؤثر إتباع زوجها أو الذي ملّ حياته، وتبرّم بجسده من مرض عياء، وزمانة لازمـــة، أو شيخوخة، وضعف، ثم لا يفعله مع ذلك ذو فضيلة، وإنما يؤثره "بيش" أو "شـــودر" في الأوقات المرجوّة الفاضلة طلباً لحال أفضل ممّا هو عليه عند العود. ولا يجوز ذلك بالنص لـــ "برهمن" أو "كتشر"، ولأجل هذا يقتل نفسه من يقتلها مـــنهم في أوقات الكسوف، أو يستأجر من يغرقه في نهر "كنك" ويتولّى إمساكه حتى يموت[36].

لكنّ ابن بطوطة، وقد خبر التقاليد الهندية مدة طويلة، عرض بتفصيل ممزوج بالدهـــشة تلك الطقوس التي كادت تفقده وعيه: كنتُ بمدينة أكثر سكانها الكفار تعـــرف بأمجرى (حاليًّا في إقليم ماديا – براديش) وأميرها مسلم من سامرة السند، وعلـــى مقـــربة مـــنها الكفار العصاة، فقطعوا الطريق يوماً، وخرج الأمير المسلم لقـــتالهم، وخرجتْ معه رعية من المسلمين والكفار، ووقع بينهم قتال شديد مات فـــيه مـــن رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات، فاتفقن على إحـــراق أنفسهن. وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم أمر مندوب إليه غير واجب، لكـــن مَـــن أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك، ونُسبوا إلى الوفاء، ومَن لم تحرق نفسها لبست خشن الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعـــدم وفائهـــا، ولكنها لا تُكره على إحراق نفسها. ولّما تعاهدت النسوة الثلاث اللائي ذكرناهنّ على إحراق أنفسهن، أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء، وطرب، وأكل، وشرب، كأنهن يودّعن الدنيا، وتأتي إليهن النساء من كل جهة.

وفي صــــبيحة اليوم الرابع أُتيتْ كل واحدة منهن بفرس فركبته، وهي متزينة متعطِّــرة، وفي يمناها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفّون بها، وأقاربها معها، وبين يديها الأطبال، والأبواق، والأنفار، وكل إنــسان مـــن الكفـــار يقـــول لها: ابلغي السلام إلى أبــي، أو أخي، أو أمي، أو صـــاحبـــي، وهـــي تقول: نعم، وتضحك إليهم. وركبتُ مع أصحابـــي لأرى كيفية صنعهن في الاحتراق، فسرنا معهن نحو ثلاثة أميال، وانتهينا إلى موضع مظلم كـــثير المياه والأشجار متكاثف الظلال، وبين أشجاره أربع قباب في كل قبة صنم مـــن الحجـــارة، وبـــين القباب صهريج ماء قد تكاثفت عليه الظلال، وتزاحمت الأشـــجار فلا تتخللها الشمس؛ فكأن ذلك الموضع بقعة من بقع جهنم أعاذنا الله منها.

ولّمـــا وصلن إلى تلك القباب، نـــزلن إلى الصهريج، وانغمسن فيه، وجردن ما عليهم من ثياب وحلي فتصدّقن به، وأتيَت كل واحدة منهم بثوب قطن خشن غـــير مخـــيط فربط بعضه على وسطها، وبعضه على رأسها، وكتفيها، والنيران قد أضـــرمت على قرب من ذلك الصهريج في موضع منخفض، وصبّ عليها "روغن كـــنجُت" وهـــو زيت الجلجلان فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلاً بأيـــديهم حزم من الحطب الرقيق، ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشب كبار، وأهل الأطـــبال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجبتْ النار بملحفة يمسكها الـــرجال بأيـــديهم لئلا يدهشها النظر إليها، فرأيتُ إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نـــزعتها من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم: "مارا ميترساني أزاطش مَن مـــيدانم أواطـــش أست رها كُني مارا". وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام "أبالنار تخوفـــوني، وأنـــا أعلم أنها نار محرقة؟". ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار، ورمـــت بنفـــسها فـــيها، وعند ذلك ضربت الأطبال، والأنفار، والأبواق، ورمى الرجال ما بأيديهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلا تتحـــرك، وارتفعت الأصوات، وكثر الضجيج. ولّما رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أن أصحابـــي تداركوني بالماء فغسلوا وجهي، وانصرفت.

وأردف ابن بطوطة بطقوس الحرق، القول بطقوس التغريق: كذلك يفعل أهل الهـــند أيضاً في الغرق، يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك (النهر المقدس عند الهـــندوس) وهو الذي إليه يحجّون، وفيه يرمى برماد هؤلاء المحرّقين. وهم يقولون:

إنـــه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليغرق نفسه، يقول لمن حضره: لا تظنوا أني أُغرق نفـــسي لأجل شيءٍ من أمور الدنيا، أو لقلة مال، إنما قصدي التقرب إلى كساي (كريـــشنا)، وكـــساي اســـم الله عـــز وجل بلسانهم، ثم يغرق نفسه، فإذا مات أخرجوه، وأحرقوه، ورمَوا برماده في البحر المذكور[37].

وأكـــد ابـــن بطوطة أن أهل الصين يحرقون موتاهم أيضاً كما يفعل الهنود، والمـــشهد الذي حضره ابن بطوطة مرّ بنا ما يناظره تماماً عند ابن فضلان الذي مرّ بتجربة مشابهة في بلاد الشمال، حين شاهد طقوس الحرق في البلاد الروسية.

9 - أكلة لحوم البشر:

وتـــردد علـــى ألـــسنة بعض الرحّالة أمر أكلة لحوم البشر في الجزر النائية في جـــنوب شرق آسيا، ولكن المرويّات لا تأخذ شكلاً موثقاً، في كل ما يتصل بهذه الأخـــبار، إنما تمثل جانباً من الصورة المتشكلة للآخر في أذهان المسلمين، فقد أورد الرام هرمزي الربان الخليجي الذي كان يجوب الشواطئ الإفريقية والهندية، حكاية عن أكل البشر في سفالة الزنج، على السواحل الجنوبية الشرقية من إفريقية، إذ أبلغه بعـــض ربابنة البحر، بأن المركب إذا مضت إلى سفالة الزنج، فأكثر ما يبلغون إلى بلـــد فـــيه زنج يأكلون الناس، وإنما يقع المركب إليهم على سبيل الغلط؛ لأن الماء والريح يحدرانه (يدفعانه) فلا يقدر الربان على ضبطه، ويغلبهم فيقع إليهم[38].

هـــذا في إفريقية أمّا في الشرق فتتناثر الأخبار الخاصّة بذلك، وقد أورد سليمان التاجر ذلك في أخبار جزيرتين من جزر المحيط الهندي: أهلهما يأكلون الناس أحياء، وهم سود مفلفلو الشعور، مناكير الوجوه والأعين، طوال الأرجل، فرج أحدهم مثل الذراع، يعني ذكره، عراة ليست لهم قوارب، ولو كانت لهم لأكلوا كل من مرّ بهم، وربمـــا أبطـــأت المـــراكب في البحر، وتأخر بهم المسير بسبب الريح، فينفِد ما في المـــراكب مـــن الماء فيقربون إلى هؤلاء فيستقون الماء، وربما أصابوا منهم ويفلتون أكثر[39]. وأهل جزيرة ملجان جوار سرنديب يقومون بذلك، إذا وجدوا الإنسان من غير بلادهم علقوه منكساً، وقطّعوه، وأكلوه نيًّا، وعدد هؤلاء كثير[40].

قـــال الرام هرمزي: وسمعت من حكى أن رجلاً من أهل البصرة كان ينـــزل في وســـط سكة قريش، خرج من البصرة قِبَل الزابج (إندونوسيا) وقع إلى جزيرة. قال: فصعدتُ تلك الجزيرة، وتعلّقت بشجرة كبيرة، فواربت شخصي بين أوراقها،

وبـــتّ ليلتي. فلمّا أصبحت رأيت غنماً قد أقبلت نحو مئتي رأس في قدر العجاجيل (العجـــول) يـــسوقها رجل لم أرَ مثله، عظيم الخلقة، طويل، عريض، بشع المنظر، ومعه عصاه يسوق بها الغنم. فقعد على ساحل البحر ساعة، والغنم ترعى بين ذلك الـــشجر، ثم طـــرح نفسه على وجهه، فنام إلى حدود نصف النهار، ثم قام فرمى بنفـــسه في المـــاء، واغتسل، وخرج وهو مع ذلك عريان ليس عليه إلاّ ورقة تشبه ورق الموز إلاّ أنها أعرض منه، قد جعلها في وسطه كالميزر، ثم عاد إلى شاة فقبض رجلـــها وأخذ ضرعها في فيه، ومصّه إلى أن شرب ما فيه، ثم فعل ذلك بعدة من الغنم. ثم استلقى في ظل شجرة، ففي تأمله الشجرة؛ وقع طائر على الشجرة التي أنا فـــيها، فأخـــذ حجراً ثقيلاً وحذف الطائر فلم يكذب فسقط الطائر بين أغصان الـــشجر بالقرب مني، فأومى (أشار) إليَّ بيده أن أنـــزل؛ فلخوفي منه بادرت، وأنا ضعيف ميت خوفاً وجوعاً.

وأخـــذ الطائر ورمى به إلى الأرض، فقدرت أن وزن الطائر نحو مئة رطل، ثم نتف ريشه وهو حيّ يضطرب، فلمّا نتفه أخذ حجراً قدر عشرين رطلاً فضرب به رأســـه، وتـــركه حتى مات، ثم لم يزل يضربه بالحجر حتى فسخه، ثم جعل ينهشه بأســـنانه، ويأكـــل كمـــا تأكل السباع حتى أتى عليه، ولم يبقَ إلاّ عظامه. فلمّا اصـــفرّت الـــشمس قام وأخذ العصا وساق الغنم، بعد أن صاح صيحة أفزعتني؛ فاجـــتمعت الغـــنم إلى موضـــع واحد، وأوردهم خليجاً في الجزيرة فيه ماء عذب فسقاهم، وشرب وشربت، وقد أيقنت بالموت.

ثم ســـاقنا أجمعـــين حتى جئنا موضعاً قد علمه بين الأشجار، وحوله الخشب طـــولاً وعرضاً، وله شبه باب. ودخلت الغنم، ودخلتُ معها، وإذا في وسط ذلك الموضـــع مثل الغزالة (ربما يقصد خيمة) في ارتفاع نحو عشرين ذراعاً على خشب وثـــيق، والغـــزالة شبيه بالبيت، فما عمل شيئاً دون أن أخذ شاة كانت من أصغر الغـــنم وأهزلها، فدق رأسها بحجر، ثم أجّج ناراً، وجعل يقطع بيديه وأسنانه كما تفعـــل السباع، ويرمي اللحم مع الجلد والصوف في النار، فأكل كل ما في جوف الـــشاة نيًّا، ثم عمد إلى الغنم فلم يزل يشرب من هذه وهذه حتى شرب من عدد كبير، ثم أخذ شاة من أكبر الغنم، فقبض بيديه على وسطها فسخها، وهي تصيح، ثم أخـــذ أخرى ففعل بها مثل ذلك، ثم صعد فأخذ شيئاً كان يشربه، ثم نام فجعل يغط (يشخر) كما يغط الثور.

فلمّـــا انتـــصف الليل جعلت أدبّ قليلاً إلى موضع النار، وتتبّعت ما بقى من اللحم، فأكلت ما يمسك رمقي، وخفت أن تنفر الغنم، فينتبه، فيجعلني مثل الطائر أو كالـــشاة. وبقـــيت مطروحاً إلى الغد، فلمّا أصبح نـــزل وساق الغنم، وساقني معهـــم، ويوحي إليّ بكلام لا أفهمه، فأتكلم بما أعرف من اللغات فلا يفهم مني، وقـــد صار عليّ شعر عظيم. وأظنه لما رآني على الصورة عافتني نفسه، وكان ذلك سبب تأخير أكلي.

و لم أزل معه في تلك الحالة عشرة أيام، يفعل كل يوم مثل ما يفعل قبله، ولا يمـــضي يوم إلاّ ويصطاد فيه الطير والطيرين، فإن حصل له من الطيور ما يشبعه لم يأكـــل شيئاً من الغنم، وإن اقتصرت (قلّت) الطيور أكل شاة. وصرت أعاونه في وقـــيد الـــنار، وجمع الحطب، وأخدمه، وأدبر الحيلة لنفسي إلى أن مضى لي عنده شـــهران، وصـــلح جسمي، ورأيت في وجهه آثار السرور. وفهمت أنه عزم على أكلـــي. وكـــان يأخذ من شجر في الجزيرة له ثمراً ينقعه في الماء ثم يصفيه ويشربه فيسكر طول ليلته حتى لا يعقل، وكنت أرى في تلك الجزيرة طيوراً كباراً كالفيل والجامـــوس وأكبر وأصغر، ومنها شيء قد أكل بعض غنمه، وإنما يبيت هو وغنمه في تلك الحظيرة خوفاً من تلك الطيور لأنها بين شجر كبار، وقد جعل تحت الشجر مثل السراديب من وثاقه ما قد عمل، والطير يفزع أن ينـــزل إلى هناك فيتعوق في الأشجار.

فلمّا كان في ليلة من الليالي صبرت حتى سكر ونام، فقمت وتعلقت بشجرة ودلـــيت غصناً من أغصانها إلى الأرض، ومضيت على وجهي أطلب الصحراء، قد كـــنت قد أشرفت عليها من تلك الشجرة. فلم أزل أمشي إلى الصباح، ثم خفت، وتعلّقـــت بـــشجرة عظيمة الساق، ومعي خشبة قد أعددتها، وعملت على أنه إن لحقني ضربت رأسه، فإمّا أن أدافع عن نفسي، وإمّا أن يقتلني فالموت لا بدَّ منه.

فمكثت يومي في الشجرة فلم أره، وقد كنت أخذت معي قطعة من اللحم، فلمّـــا أمـــسيت أكلتها ونـــزلت، فمشيت ليلتي إلى الصباح؛ فوجدت نفسي في صـــحراء، وفـــيها أشجار متفرقة، فمشيت وما أرى أحداً إلاّ الطيور، ووحوشاً لا أعـــرفها، وحيّات، ورأيت ماءً عذباً فأقمت بمكاني، وجعلت آخذ من تلك الثمار والموز فآكل وأشرب، والطيور تطوف بالغوطة، فعاينت طيراً منها، فأعددت شيئاً من قشور الشجر مثل الحبال. و لم أزل أرصد ذلك الطائر حتى سقط يرعى، ودرت

من خلفه، فتعلقت بساقه وهو مشغول يرعى، فشددت نفسي، فلمّا فرغ من أكله شرب ماء وتحلّق في الهواء، فأشرفنا على البحر، فاستسلمت للموت على أي حال كان لا محالة، فانحط على جبل في الجزيرة، فحللت نفسي من ساقه، وأنا ضعيف، فجعلت أجر نفسي خوفاً منه، ونزلت من الجبل فتعلّقت بشجرة، وأخفيت شخصي فيها.

فلمّا أصبحت رأيت دخاناً فعلمت أن الدخان مع الناس، فنزلت أمشي إلى ناحية الدخان، فما مشيت قليلاً حتى استقبلني جماعة، فأخذوني، وكلموني كلاماً لم أعرفه، فحملوني إلى القرية، فأدخلوني إلى منزل، وحبسوني مع ثمانية أنفس، فسألوني عن خبري فحدثتهم، وسألتهم فخبروني أنهم أهل مركب فلان. وكان قد خرج من الصنف إلى الزابج، فوقع عليهم الخب، فتخلصوا في قارب المركب نحو عشرين رجلاً، فوقعوا إلى هذه الجزيرة، فأخذهم قوم، فاقتسموهم، فأكلوا منهم جماعة إلى هذا الوقت. فنظرت، وإذا مقامي عند صاحب الغنم كان أصلح، فجعلت أتأسّى بالقوم، وإن كنت أؤكل فقد كان عليّ الموت، وبعضنا يتأسّى ببعض.

فلمّا كان من الغد جاؤونا بسمسم، أو بشيء يشبهه، وموز، وسمن، وعسل، وضعوه عندنا، فقالوا: هذا طعامنا منذ وقعنا هاهنا، فأكلنا مقدار ما يمسك رمقنا، ثم جاؤوا فنظروا إلينا، وأخذوا أحسننا حالاً في جسده، فودّعناه وقد كان بعضنا أوصى ببعض، فأخرجوه إلى وسط المنزل، ودهنوه من رأسه إلى قدمه بالسمن، ثم أقعدوه في الشمس مقدار ساعتين، ثم اجتمعوا عليه، فذبحوه، وقطّعوه قطعاً، ونحن نرى، ثم شووه وأكلوه، وطبخوا بعضه، وأكلوا بعضه نيًّا مملحاً، ثم شربوا شراباً وسكروا، فناموا، فقلت لهم قوموا فنقتل هؤلاء فإنهم سكارى، ونخرج على وجوهنا، فإن سلمنا فالحمد لله، وإن هلكنا فهو أسهل من هذا البلاء الذي يحل بنا، وإن لحقنا أهل القرية فهي موتة واحدة، فاختلف رأينا بقية يومنا. وأظلنا الليل، وأصبحنا، فجاؤونا بما نأكل على الرسم المعتاد.

ومضى أول يوم، وثاني يوم، وثالث يوم، ورابع يوم، ونحن على تلك الحالة، فلمّا كان في اليوم الخامس جاؤونا، فأخذوا منا واحداً، ففعلوا به مثل الأول، فلمّا سكروا وناموا، قمنا إليهم فذبحناهم بأسرهم، وأخذ كل واحد منا سكيناً وشيئاً من العسل، والسمن، والسمسم. فلمّا أظلمت الدنيا خرجنا من المنزل، وقد كنا ميّزنا

بالنهار (عرفنا المكان) فمشينا نطلب ساحل البحر من جانب آخر لا من شط القرية، ودخلـــنا غوطة، فتعلقنا بالشجر ونحن سبعة أو ثمانية خوفاً من القوم، فلمّا جنّ الليل نـــزلنا ومشينا، ونحن نأخذ الطريق على الكواكب، وأخذنا نمشي الساحل يومنا، ثم أمنّا القوم، فكنا الآن نمشي، ونستريح، ونأكل من ثمار الغيط، وهي كثيرة الموز زماناً طـــويلاً، إلى أن وقعنا في غوطة حسنة، وفيها ماء عذب طيب، فعزمنا على المقام بها أبداً إلى أن يقع إلينا مركب أو نموت فيها، فمات منا ثلاثة، وبقينا أربعة.

فبينما نحن في بعض الأيام نمشي، وإذا بقارب خلق (عتيق) قد قذف به الموج، وفـــيه جماعـــة موتـــى قد تقطّعوا، والقارب جانب في الطين والموج يضربه وهو مطروح، فاحتلنا في رميهم إلى البحر، وغسلنا القارب، وأخذنا معنا طيناً من طين الجزيـــرة مثل الغري (الصلصال) وأصلحنا فيه دقلاً من الشجر، وسوينا حبالاً من خـــوص النارجيل، وشراعاً ليفاً، وملأنا بطن القارب من النارجيل والفاكهة وملأنا معنا ماء، وبعضنا يدري (يعرف) سفر البحر.

وســـرنا نحـــو خمـــسة عشر يوماً، ووقعنا بقرية من قرى الصنف بعد أهوال وعجائـــب مرت بنا، وسرنا من تلك القرية إلى أن وصلنا الصنف. وخبّرنا الناس بأخـــبارنا، فجمعوا لنا زواداً، وخرج كل واحد منا يقصد بلداً. فرجع إلى البصرة بعـــد أربعين سنة من غيبته، وقد مات أكثر أهله، ووجد لولده وِلْدا فأنكروه. وقد كانوا لما انقطع خبره قسّموا ماله، وكان موسراً، وحاله حسن، فلم يصل من ماله إلى شيء، ثم مات بعد ذلك[41].

ترســـم هذه المرويّات السرديّة في المخيلة صوراً لأقوام مستغرقة في وحشيتها، تعـــيش البداهة الأولى حيث لم يكن ثمة تفريق واضح بين الإنسان والحيوان بسبب غمـــوض الحـــد الفاصل بين الروح البشري والحيواني في الوعي العامّ، أو ربما عدم وجـــود ذلـــك الوعـــي بحكم الاندماج الكامل بالطبيعة. كل هذا في حال صدق مـــضمون تلك المرويّات، ولكن المؤكد، بالنسبة لنا، هو أنها انبثقت في سياق من الـــذم، والـــبحث عن الاختلاف المنقوص عند جماعات صغرى نائية في سكنها، ومنكفـــئة علـــى ذاتهـــا في طقوس خاصّة بها، وربما كان بعضها يحترف السلب، والـــنهب، والقـــتل، لخطف القوارب التجارية العابرة بين الجزر، والبلدان، وتنكّل بالغرباء، وتروّعهم، فيثيرون هلعاً بين البحارة، والتجار، ثم تتضخم هذه المرويّات، فتدمغ تلك الجماعات بصور بدائية متوحشة.

وفي جميع الأحوال تمثل هذه المرويّات مستندات رمزية تعبر عن نوع الثقافة السائدة المتحكمة بكيفية إنتاج الصور، وترتيب العناصر الفاعلة فيها. وتأتي أخبار أكلة لحوم البشر على هامش المتون الرئيسة المكرسة لوصف العالم الشرقي.

10 - إغماءات ابن بطوطة:

تعدّ الرحلات المشرقية لابن بطوطة أشمل ما دوِّن في أدب الارتحال، فقد استثاره العالم الشرقي الذي طاف في أرجائه، وعرض لمواقف غريبة مرّ بها، فمن ذلك بعض المظاهر السحرية التي تسبّبت في ترويعه. قال: رحلنا من مدينة كاليور إلى مدينة برون (نرور) مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار، أميرها محمد بن بيرم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة. وذكر لي بعض أهلها أن السبع كان يدخل إليها ليلاً وأبوابها مغلقة، فيفترس الناس حتى قتل من أهلها كثيراً، وكانوا يعجبون في شأن دخوله.

وأخبرني محمد التوفيري من أهلها، وكان جاراً لي بها، أنه دخل داره ليلاً، وافترس صبيًّا من فوق السرير. وأخبرني غيره، أنه كان مع جماعة في دار عرس، فخرج أحدهم لحاجة فافترسه، فخرج أصحابه في طلبه فوجدوه مطرحاً بالسوق، وقد شرب دمه، ولم يأكل لحمه، وذكروا أنه كذلك فعله بالناس. ومن العجب أن بعض الناس أخبرني أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع، وإنما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية يتصور في صورة سبع، ولمّا أخبرت بذلك أنكرته، وأخبرني به جماعة.

وقد شحذ صدى هذه المرويّات ذهن ابن بطوطة بالفضول والمخاوف، فأورد نبذاً منها: ولنذكر بعضاً من أخبار هؤلاء السحرة، وهؤلاء الطائفة تظهر منهم عجائب منها أن أحدهم يقيم الأشهر لا يأكل ولا يشرب، وكثير منهم تحفر لهم حفر تحت الأرض، وتبنى عليه، فلا يترك له إلاّ موضع يدخل منه الهواء، ويقيم به الشهور. وسمعت أن بعضهم يقيم كذلك سنة. ورأيت بمدينة منجرور رجلاً من المسلمين ممن يتعلم منهم، قد رفعت له طبلة، وأقام بأعلاها لا يأكل ولا يشرب مدة خمسة وعشرين يوماً، وتركته كذلك فلا أدري كم أقام بعدي.

والناس يذكرون أنهم يركِّبون حبوباً يأكلون الحبة منها لأيام معلومة أو شهر؛ فلا يحتاج في تلك المدة إلى طعام ولا شراب، ويخبرون بأمور مغيّبة، والسلطان

يعظّمهم ويجالسهم، ومنهم من يقتصر في أكله على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم وهم الأكثرون، والظاهر من حالهم أنهم عوّدوا أنفسهم الرياضة، ولا حاجة لهم في الدنيا وزينتها، ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميتاً من نظرته. وتقول العامّة: إنه إذا قتل بالنظر وشقّ عن صدر الميت وجد دون قلب، ويقولون أُكل قلبه، وأكثر ما يكون هذا في النساء والمرأة التي تفعل ذلك تسمى كفتار. ولّما وقعت المجاعة العظمى ببلاد الهند بسبب القحط، والسلطان ببلاد التِّلنك (مملكة هندية، عاصمتها وارانكل) نفذ أمره أن يعطى لأهل دهلي ما يقوتهم بحساب رطل ونصف للواحد في اليوم، فجمعهم الوزير ووزع المساكين منهم على الأمراء والقضاة ليتولوا إطعامهم، فكان عندي منهم خمسمئة نفس، فعمّرت لهم سقائف في دارين، وأسكنتهم بها. وكنت أعطيهم نفقة في خمسة أيام.

فلمّا كان في بعض الأيام أتوني بامرأة منهم، وقالوا: إنها كفتار، وقد أكلتْ قلب صبيّ كان إلى جانبها، وأتوا بالصبيّ ميتاً، فأمرتهم أن يذهبوا إلى نائب السلطان فأمر باختبارها؛ وذلك بأن ملؤوا أربع جرات بالماء، وربطوها بيديها ورجليها، وطرحوها في نهر الجون فلم تغرق، فعُلم أنها كفتار. ولو لم تطفُ على الماء لم تكن بكفتار، فأمر بإحراقها بالنار، وأتى أهل البلد رجالاً ونساءً، فأخذوا رمادها، وزعموا أنه مَن تبخّر به أمن في تلك السنة من سحر كفتار.

بعث إليّ السلطان يوماً وأنا عنده بالحضرة، فدخلت عليه وهو في خلوة، وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف، ويغطون رؤوسهم لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس آباطهم، فأمرني بالجلوس، فجلست، فقال لهما: إن هذا العزيز من بلاد بعيدة، فأرِياه ما لم يرَه، فقالا: نعم. فتربع أحدهما ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربعاً، فعجبت منه، وأدركني الوهم، فوقعت إلى الأرض. فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده، فأفقت، وقعدت، وهو على حاله متربع، فأخذ صاحبه نعلاً له من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ، فصعدت إلى أن علت فوق عنق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه، وهو ينزل قليلاً قليلاً حتى جلس معنا. فقال السلطان: إن المتربع هو تلميذ صاحب النعل، ثم قال: لولا أني أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم ممّا رأيت، فانصرفت عنه، وأصابني الخفقان، ومرضت حتى أمر لي بشربة أذهبت ذلك عني[42].

11 - ذخيرة غرائب:

رأيـــنا كيف جرى تحول في الصورة المثالية المقدمة عن الهند والصين والجزر المـــتاخمة لهمـــا، بداية من أخبار أكلة لحوم البشر، ثم تطورت مع السحرة الجوكية والكفـــتار الذين تسبّبوا في ذعر ابن بطوطة، وسنتابع الأمر مع العجائب التي غزت مـــرويّات الرحلة لتقديم شذرات تشبع الحاجة الدفينة في الثقافات المستقرة عقائديًّا وقيمـــيًّا، تلـــك الحاجة التي يدفع بها التخيل والرغبة، بهدف الانتقاص من جهة، والتـــنويع السالب الذي يراد منه عرض جوانب متنوعة من الصور الخاصّة بالآخر من جهة ثانية.

سيقودنا السحر الهندي إلى الغرائب التي شاهدها الرحّالة أو سمعوا بها. وكثير مـــنها تـــردد في المخـــيّلة بوصفه جزءاً من مرويّات عوالم غريبة وبعيدة عن دار الإسلام. أورد القزويني عن ابن الفقيه قوله: إن في إندونوسيا سكاناً شبه آدميين إلاّ أن أخلاقهـــم بالوحش أشبه، ولهم كلام لا يفهم، وبها أشجار، وهم يطيرون من شـــجرة إلى شجرة. وبها نوع من النسانيس له أجنحة كأجنحة الخنافس من أصل الأذن إلى الذنب. وفيها وعول كالبقر الوحشية ألوانها حمر منقطة بالبياض، وأذنابها كأذناب الظباء، ولحومها حامضة[43].

وتضمنت مرويّات سليمان التاجر ذخيرة من العجائب عن بعض سكان الجزر في المحيط الهندي. ذكروا أن في ناحية البحر سمكاً صغيراً طياراً يطير على وجه الماء يـــسمى جراد المو وذكروا أن بناحية البحر سمكاً يخرج حتى يصعد على النارجيل فيـــشرب ما في النارجيل من الماء ثم يعود. إلى البحر. وذكروا: أن في البحر حيواناً يشبه السرطان فإذا خرج من البحر صار حجراً، قال: يتخذ منه كحل لبعض علل العين[44].

و لم يقتصر الأمر على أهل الجزر النائية إنما شمل ذلك أهل البرّ، فبالهند قوم يعـــرفون بالبيكـــرجيين عراة قد غطّت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مـــستطيلة كالحـــراب إذ كانت لا تقص إلاّ ما ينكسر منها، وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كل رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الأنس، فإذا اشتد بـــه الجـــوع وقف بباب بعض الهنود فأسرعوا إليه بالأرزّ المطبوخ مستبشرين بـــه فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا أشبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلاّ في وقت حاجته[45].

ومـــن طوائـــف المتعبدين والعلماء طائفة يسمَّون الجوكية أصحاب مخارق، وشـــعبذة، وتخيـــيلات. وطائفة يسمَّون بوكية أصحاب رياضات وتجريد، يزيلون بالـــنورة ما على أبدانهم من الشعر، ولا يمشون حيث مشَوا، ولا يوجدون حيثما وجـــدوا أبداً إلاّ وهم أزواج صاحب ومصحوب، ومن خلتهم أن أحدهما يستمتع بالآخـــر فـــيما بـــين فخذيه طبًّا منه وإخراجاً للفضلة المؤذية من المني على الوجه الطبيعي. وفي رقبة المصحوب جرس معلق إذا وجد الجوع جاء إلى درب أو سوق أو زقـــاق أو باب البُد، ثم يحرك الجرس تحريكاً مخصوصاً، فيتبادر إليه من سبق من سامعيه، ويغرف له كشلى، ويناوله أياه، فيأتي به إلى صاحبه، فيضعه بين يديه، ثم يتأخر عنه المصحوب، فيأكل ذلك الصاحب منه ما شاء ثم يتأخر، فيأتي المصحوب فـــيأكل مـــا شاء، ثم يقوم، ويترك الباقي، فيأتي الدافع له، فيأخذ ما بقي بركة له ولأهله[46].

وفي رحلـــته مـــن البنغال إلى جزيرة جاوة مرّ ابن بطوطة في بلاد البرهنكار، وهي جزر أندامان التابعة لبورما الآن، فشاهد قوماً أفواههم كأفواه الكلاب، وهذه الطائفة من الهمج، كما يقول ابن بطوطة، لا يرجعون إلى دين الهنود ولا إلى غيره، وسكناهم في بيوت قصب مسقفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر، وعندهم من أشـــجار المـــوز والفوفل والتنبول كثير، ورجالهم على مثل صورتنا إلاّ أن أفواههم كأفـــواه الكلاب، وأمّا نساؤهم فلسن كذلك ولهن جمال بارع، ورجالهم عرايا لا يستترون إلاّ أن الواحد منهم يجعل ذكره وأنثييه في جعبه من القصب منقوشة معلقة من بطنه، ويستتر نساؤهم بأوراق الشجر[47].

12 - قيم متواشجة:

لاحظـــنا كيف أن الرحّالة الذين توغلوا في شرق العالم، واهتموا بالمجتمعات والـــثقافات الهـــندية والصينية، وما جاورها، قد ركزوا اهتمامهم على البشر، أمّا الحـــيوان، والنـــبات، فجـــاء بالدرجـــة الثانية، إذ انصرفت عنايتهم إلى النسيج الاجتماعـــي من مُلك، وعدالة، ومهارات، وعادات، وتقاليد، بما يرجّح القول بأن صورة الشرق تشكّلت استناداً إلى معطيات إنسانية متنوعة وشاملة.

ولو فحصنا الصورة التي رُكّبت للشرق لوجدناها شاملة لجوانب الحياة كافة، وفي مقدمة ذلك الجانب البشري الذي يؤلف لبّ الجغرافيا الإسلامية، ويتنـــزّل في

صــــلب اهتمام الرحّالة، والواقع قد اتصف الرحّالة بتفهّم لا ينكر لتقاليد الشعوب الـــشرقية. ومع أن كثيراً من عاداتها يختلف عمّا هو معروف في دار الإسلام، فضلاً عــــن اختلاف المنظومة العقائد فإن الرحّالة المسلمين - باستثناء ملاحظات عابرة، وردت أحـــياناً في ســـياق المـــثير والعجيب - قدموا وصفاً مفصلاً يكاد يخلو من الأحكـــام الانتقاصـــية التي ظهر شيء منها لدى نظرائهم الرحّالة ممن جابوا أقاليم الـــشمال أو الجنوب، ولهذا عدت مدوّناتهم من المصادر المعترف بها لدى كثير من الشعوب.

وكان بارتولد المتخصص في دراسة المشرقيّات الإسلامية في آسيا الوسطى قد ذهـــب إلى أنـــه مـــن العسير العثور على مصنفّات تاريخية تعنى بتلك المناطق قبل الوجـــود الإسلامي فيها[48]. فتاريخ تلك الأصقاع صاغ جزءاً كبيراً منه المسلمون من جغرافيين، ورحّالة، ومؤرخين.

ولعل الشرق اتصف بأنه يحتوي باستمرار مَنْ له صلة بعالم المسلمين، وبخاصة مـــن التجار الذين كانوا يجوبون بلاد الشرق، إلى درجة تزايد نفوذهم، وأصبحت لهم في الصين مستوطنة خاصّة بهم، أمّا الشواطئ الهندية الطويلة والمتعرجة، والجزر المـــرميّة في المحـــيط الهندي، فقد كانت أماكن مألوفة للمسلمين منذ القرن الثاني الهجـــري (الـــثامن الميلادي). فلم يكن الشرق في منأى عن تصور المسلمين، ولم يندهشوا باكتشافه كما حصل بشأن المناطق الأخرى، إلى ذلك فالشرق كان، منذ وقت مبكر، مزيجاً من أقوام، وعقائد متداخلة ومختلفة، ولم يكن الدين الإسلامي، ولا العرق العربـــي، غريبا عنه.

الهوامش

(1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، 1964)، 1: 83.
(2) السيرافي، رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي (أبو ظبي، 1999)، ص 45.
(3) ابن رسته، كتاب الأعلاق النفيسة (ليدن، بريل، 1893)، ص 135.
(4) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر، 1960)، 1: 94.
(5) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 270.
(6) مروج الذهب، 1: 135.
(7) رحلة السيرافي، ص 43.
(8) م. ن.، ص 40 و45.
(9) مروج الذهب، 1: 146.
(10) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي (المغرب، 1997)، 4: 32.
(11) رحلة السيرافي، ص 77.
(12) م. ن.، ص 40.
(13) رحلة ابن بطوطة، 4: 129.
(14) م. ن.، 4: 134.
(15) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر)، 444.
(16) مروج الذهب، 1: 136–137.
(17) م. ن.، 1: 157.
(18) م. ن.، 1: 158–159.
(19) م. ن.، 1: 84.
(20) الأعلاق النفيسة، ص 123.
(21) رحلة السيرافي، ص 33.
(22) م. ن.، ص 47.
(23) رحلة ابن بطوطة، 4: 27.
(24) رحلة السيرافي، ص 57.
(25) م. ن.، ص 84.
(26) رحلة ابن بطوطة، 4: 17.
(27) م. ن.، 4: 57.
(28) رحلة السيرافي، ص 49.
(29) البيروني، في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة (حيدر آباد، 1958)، ص 471–472.
(30) رحلة السيرافي، ص 78.
(31) الرام هرمزي، عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث (ليدن، بريل)، ص 133.
(32) مروج الذهب، 1: 209.
(33) تاريخ اليعقوبي، 1: 181.
(34) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.
(35) م. ن.، ص 174.
(36) في تحقيق ما للهند، ص 481.

(37) رحلة ابن بطوطة، 4: 100-101.
(38) عجائب الهند، ص 143.
(39) رحلة السيرافي، ص 21-22.
(40) م. ن.، ص 30.
(41) عجائب الهند، ص 145-150.
(42) رحلة ابن بطوطة، 4: 20-21.
(43) القزويني، عجائب المخلوقات (بيروت، دار الآفاق الجديدة)، ص 410.
(44) رحلة السيرافي، ص 30-31.
(45) م. ن.، ص 84.
(46) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.
(47) رحلة ابن بطوطة، 4: 107-108.
(48) بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان، الكويت، 1981، ص 59.

مزيج أسود وموروث إغريقي

1 – سرّ جذّاب:

قَصَد الرحّالة والجغرافيون والمؤرخون بالسودان، أرضَ العِرق الأسود في إفريقية، ولكنّهم فرّقوا، في الدرجة، بين الزنوج، والسودانيين، والأحباش، والنوبيّين. وهو تفريق جغرافي تخطّى المكونات الثقافية، و لم يعبأ بها إلاّ في حدود ضيقة جدًّا. وجرى تحديد مواقع استيطاهم في الأرض الإفريقية الواقعة جنوب الصحراء بامتداد شبه مستقيم بدأ من الحبشة شرقاً، وانتهى بضفاف المحيط الأطلسي غرباً. وكانت الأقوام المتساكنة حول خط الاستواء هي مثار عناية كثير من الرحّالة والجغرافيين. واستند التفريق بين السود إلى المناطق الموزّعين عليها أكثر ما استند إلى الخصائص المميّزة لكل جماعة بشرية من الجماعات التي تناثرت في العمق الإفريقي. وقد نُظر إلى العرق الأسود على أنه كتلة تفتقر إلى التمايز الطبيعي، فكلّما عمّ جهل بالآخر غابت التفاصيل الدقيقة، وتحوّل الحديث إلى سلسلة من الأحكام المستندة إلى نسيج من المرويّات العجائبية.

وقصدوا بالزنوج، تلك الأقوام التي تعيش في الأجزاء الشرقية من إفريقية حول خط الاستواء وما خلفه، وهي المناطق التي يصطلح عليها، في الأدبيات الجغرافية، بالزنج، أو سُفالة، وأحياناً سفالة الزنج، وفيها يقع بحر الزنج الذي يفصل بين البر الإفريقي وجزر القُمر. وكانوا يتصورون أن إفريقية تنتهي هناك. أمّا بلاد السودان، فتمتد من غرب النيل إلى المحيط الأطلسي جوار خط الاستواء، وشمال خليج غينيا، فيما يشار إلى المناطق شرق النيل بالحبشة، ويقصد بها النتوء الضخم من اليابسة المندفع شرقاً، وهو القرن الإفريقي. ويجري الحديث عن النوبة الواقعة بين الحبشة، وبلاد السودان، وبلاد الزنج. وباستثناء مناطق

شمـــال الصحراء، فقدَ التمايز حدوده الواضحة، فتداخلت المناطق بسبب غياب التخوم.

أظهـــرت المـــرويّات السرديّة التكرارية العرق الأسود مستوطناً ممالك كثيرة، وتوافـــرت معلومات جيدة عن تلك الواقعة في شرق إفريقية وغربيها، على أنه من الـــصعب الوثوق بالمعلومات حول الأقوام الساكنة في بلاد الزنج. ويؤكد "أندريه ميكـــيل" أن إفريقية بقيت سرًّا خفيًّا طوال العصور القديمة، إلاّ أنه كان سرًّا جذّاباً اســتمال في الحـــد الأدنى الـــذين أرادوا الاتجار بالذهب، أو العاج، أو الرقيق، أو الحـــيوانات المتوحشة. وعندما ترسّخت دار الإسلام ورثت شكوك التقليد القديم المـــدوّن والمروي عن إفريقية، فالمعلومات المتوارثة عنها زمناً طويلاً، أرضاً وبشراً، صـــاغها في الأصل بطليموس الذي رسم صورة ممتزجة بالخيال عن تلك البلاد، ثم جالينوس الذي وصف سمات العرق الأسود على نحو يفتقر إلى الأصالة[1].

انـــدرجت معظـــم التصورات، والتخيلات، في أدب الرحلة، حول إفريقية الـــسوداء، بالإطـــار الذي سنّه بطليموس، وجالينوس، وأبقراط؛ فالأصول تمارس نفـــوذاً بالغـــاً في قـــوتها إذا لم يقع تصحيح لركائزها، ونقد لمسلّماتها. لقد ورث الجغـــرافيون والـــرحّالة العرب تركة من الصور النمطية، فأعادوا بعثها في المظانّ الجغـــرافية، ومدوّنات الارتحال، وهي بالغة التشويه، حجزت الجنس الأسود وراء حـــركة التاريخ، وظلت توجّه مواقف بعض المفكرين إلى وقت قريب، نجد ذلك بوضـــوح في الفكـــر الغربـــي الحديث الذي نظر إلى الجنس الأسود نظرة مشوبة باحتقار ودونيّة، ومن ذلك هيغل الذي قدم تصوّراً انتقاصيًّا اتضحت فيه بصمات جاليـــنوس فـــيما يخص حديثه عن الإفريقيين السود، الذين وجدهم يرقدون وراء الـــتاريخ، ويلفّ بلادهم حجاب الليل الأسود[2]. إذ أعاد هيغل ونخبة من المفكرين في العـــصر الحـــديث بعث الصورة القديمة التي تركّبت في ضباب الجهل، دون أية محاولـــة للتصحيح كجزء من نظرة الغرب إلى الآخر، وكنّا قدمنا نقداً موسعاً لتلك الصورة المعبرة عن رغبة أكثر من كونها معبّرة عن واقع مدعم بمعطيات حقيقية[3].

ولم يـــنج معظم المؤرخين والرحّالة المسلمين من الطوق المحكم الذي قُيِّدتْ به إفـــريقية الـــسوداء مـــن قبل. على أن الموجّه اليوناني القديم، الكامن في الأدبيات الجغرافية، الذي عرف وشاع في الثقافة العربية – الإسلامية في وقت مبكر، وبخاصة إثر الترجمات المتكررة لجهود بطليموس في هذا المجال، لم يكن ليكتسب هذه الأهمية

التأصـــيلية في تثبيت صورة السود في مرويّات الرحلة العربية، لو لم يجد قبولاً بدئيًّا مـــرتبطاً بالموقـــف من الآخر، فقد ركّب السرد لهم صورة أبعدتهم فيها عن الأفق العـــامّ لنسق القيم الإسلامية، ذلك الأفق الذي يضفي على الإنسان قيمته بوصفه منتمياً إلى دار الحق والصواب والإيمان، إلى ذلك فصورة السود كانت مثار تشويه بـــسبب وجودهم المهمّش في دار الإسلام، وخضوعهم لمقايضة حالت دون معرفة بعدهم الإنساني الطبيعي.

ظهـــر التمايز القائم على المفاضلة بأفضل أشكاله في التصور المشوش للسود، ولم يجـــرِ تعديل ذلك، فدعّم التصور اليوناني برغبة مبعثها الجهل والاختلاف، وهو اختلاف فهم على أنه تناقض لا يحتمل، لم يقتصر على اللون، والسلوك، والشكل، إنما تعدّاه إلى نظام القيم، والأخلاق، والدين.

2 - البحث عن رحّالة مجهول:

تحـــدّث ابن سعيد المغربـــي عن "المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب" قاصـــداً بذلك بلاد الزنج. وفي كل ما كتب حلّ الحكم محلّ الوصف، واستبدال حكـــم القيمة بالوصف ينتهي إمّا إلى الانتقاص، أو الاحتفاء، فبلاد الزنج، بالنسبة لـــه، هـــي بلاد "العراة المهملين كالبهائم"[(4)]. نقل ابن سعيد مشاهدات عيانية عن ابـــن فاطمـــة الذي اعتبره المصدر الرئيس لمرويّاته. والذي لا تتوافر عنه معلومات محققّـــة، لكن مرويّاته شكلت العمود الفقري لكتاب "الجغرافيا" عن معظم ما ورد فيه عن إفريقية. ويمكن تتبّع مسار هذا الرحّالة المجهول في إفريقية من فصول كتاب ابـــن ســـعيد. والغالـــب أنه تجوّل في وسط إفريقية، وغربيها، بما في ذلك المناطق الساحلية المأهولة، ومعلوماته ثمينة، ويوثّق مشاهداته، ولكنه حينما يكون راوياً من الدرجة الثانية - أي يروي عن مصدر آخر - فإنه ينسب مرويّاته إلى مصادر فيها شـــيء مـــن العمومية، بما يحول دون التحقّق من مصداقيتها، وهذا أمر معروف في التمثيل السرديّ القائم على الرغبة، والمعلومات الشفوية.

أفـــضى دمج مرويّات ابن فاطمة بأحكام ابن سعيد إلى نوع ظاهر من الخلط بـــين المعرفة والحكم، ويصعب بيان الحدود الفاصلة بينهما، فعيوب التأليف القديم، ومـــنها حـــشر النصوص المتحدّرة من مصادر مختلفة في سياق جديد، تحول دون معرفة الوثائق الأصلية من السياقات التي اصطنعها الجغرافيون والرحّالة، وهو أمر لا

تتفـــرّد به المصادر الخاصّة بإفريقية إنما هو ظاهرة عامّة. أمّا فيما يتعلّق بابن سعيد نفـــسه فقد مرّ القول بأنه كان يأخذ من مصادر يفتقر بعضها إلى الدقة كما رأينا ذلك في وصفه لبلاد الشمال، إلى ذلك فالمصادر الأولى غالباً ما نظر إليها بكثير من التبجيل والأهمية، وهي تصبح بمرور الزمن ذخيرة للتصورات المتأخّرة دون النظر إلى قيمـــتها العلمـــية، وهو أمر شائع في الأدب الجغرافي، وفي غيره من المجالات، و لم يـــنهض نقـــد جـــذري للمـــصادر القديمة إلاّ في حدود ضئيلة لم تنجح في تغيير التصورات.

إذا اختـــرنا ابـــن سعيد مثالاً للحديث عن إفريقية، فإنّ المصدر الأول له شبه مجهول، ويصعب التحقق من وجود مدوّنة وصفية تنسب له. وعلى أية حال فليس هـــذا هو المهم بذاته، إنما الأكثر أهمية هو أن الموروث الإغريقي حضر بقوة لا تقل عـــن حضور مرويّات ابن فاطمة، فالتصورات اليونانية لعبت دوراً خطيراً في حبس الإفـــريقيين الـــسود ضـــمن إطار ضيّق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما أظهرهم كائنات ما زال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة مـــن الاتصال بالرتبة الإنسانية. و لم ينجُ ابن سعيد من ذلك. و لم ينجح الرحّالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها.

أورد ابـــن سعيد على لسان ابن فاطمة وصفاً للمناطق الواقعة على مشارف خـــط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: و لم أرَ مَنْ رأى جانبها، وإنما وصفها الكانمـــيون وجيرانهم ممن لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكّرهم بسكان الجانب الـــشمالي[5]. تحـــدث ابن فاطمة عن بلاد تقع في الوسط الغربـــي لإفريقية، لكن صـــدى أخبار الزنج بلغها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهـــي صورة شديدة الشبه بالصورة التي قدّمها هيغل عنهم باعتبار أن أكل لحوم البـــشر "يتفق تماماً مع المبادئ العامّة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الـــشهواني ليس إلاّ موضوعاً حسيًّا، إنه مجرد لحم فحسب". وسبب ذلك في رأيه، أن "المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة"[6].

تـــصلح مرويّات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الإفريقيين السود – وهي تعـــرض مـــن خـــلال خطاب ابن سعيد – أن تكون مثالاً لنوع التحيّز الشائع في المرويّات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيّز، فهو من جهة

يــؤكد أن خــط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال مــنه، زارهــا ووقف على أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، وربما ينطبق عليها مــصطلح "دار الصلح". ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكانميون وما جــاورهم. وكــتلة أخــرى تقع جنوبه، لم يزرها، وينطبق عليها مصطلح "دار الحــرب". واكتفى بمرويّات الكانميين عنها بوصفها مزيجاً هلاميًّا من الكفرة الذين يأكلون الناس. كون السود جنوب خط الاستواء كفرة من أكلة لحوم البشر، يعني أنهــم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى رتبة النوع الإنساني الذي يميزه عن غيره العَــزوفِ عــن أكــل لحم أخيه في النوع إقراراً بكرامته البشرية، إلى ذلك فهُم بدونيــتهم تلك أقل من أن يستودعهم الله كلمته، إنهم يتخبطون في خضم فوضى الــنوع والجهل الوثني. الاتصال البدائي بالجنس والدين ينبغي أن يُشهر، وألاّ يجري أي نــوع من التواطؤ على إخفائه، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة بأنهم كفرة يأكلون الناس.

3 - صور تكرارية:

مــا دامت الصور الذهنية للآخر تتشكل في سياق متضامن من القيم الدينية والأخلاقية، فلا يمكن تعديلها إلاّ بنقد نظام القيم نفسه. وفي جميع الأحوال ليست المعرفة وحدها هي التي تضفي تقديراً على الآخر، ولا الجهل بذاته هو الذي يحبسه في نمط دوني، إنما الرغبة الواعية وغير الواعية في تحديد مكانة الآخر دون المكانة التي تكــون علــيه الذات، وتمثّل هذه الرغبة ضرباً من القوة المتنامية داخل سياق ثقافي مــشبع بالتمركز حول الذات، وهي ليست رغبة فرد، إنما تخيّل كلّي يوجّه مشاعر الجماعة، فيشطر تصوراتها إلى شطرين، ففيما يخص الذات يقع احتفاء بكل أفعالها، وإغفــال لكل ما يجرح نسقها الثقافي العامّ، فتتركّز مع الزمن للذات صورة نقية، اســتعلائية، شــفافة. أمّا الآخر بفعل تلك القوة فيصبح مرمى للرذائل، والخصال الذميمة، فصورته لا تغادر مستوى الدونيّة.

ذهب الدمشقي إلى أن الزنوج جنوب خط الاستواء، في غالبيتهم، متوحشون لا يديــنون بدين، ولا يكادون يفقهون قولاً، وهم بالحيوان أشبه منهم بالناس[7]. وبــذلك جــارى ابن فاطمة، فالعناصر المكوّنة للصورة مشتركة: غياب العقيدة، والــتوحش، والجهل، والبهيمية. وهذه العناصر التكرارية متلازمة لا انفكاك فيما

بيـــنها؛ فالوحشية توضع في تعارض مع الدين، وليس لنفس متوحشة أي استعداد لإدراك هذه القيمة الرفيعة. ومن يكن وحشيًّا فهو بالضرورة في منأى عن أن تمس شـــغاف قلـــبه تلـــك القيمة الإلهية السامية، وسيفضي ذلك إلى السقوط في هوّة المجهولـــية الأبدية، حيث يحبس الزنجي في عالم البهائم المتوحشة، فلا يعرف الحقيقة المبهرة التي شعت في دار الإسلام.

واســـتعار ابن خلدون، في حديثه عن الشعوب الاستوائية، العناصر الموروثة ذاتها، فقـــال بـــأن ساكني الجزء الأول من الإقليم الأول، كفار، يكتوون في وجـــوههم، وأصداغهم، وليس وراءهم في الجنوب عُمران، يعتبر الأناسي أقرب إلى الحـــيوان الأعجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر[8]. يُنتظر أن تـــندرج أحكـــام ابن خلدون في أفق أشمل، تحدّدها، فيما ينبغي، فكرته عن العُمران البشري، وهي فكرة أقامها في الأصل على نقد الموروث الذي تحدّر إليه مـــن الأسلاف، لكن من الواضح أنها افتقرت لكل ذلك، ولم تستفد من محدّدات فكـــرته عن المسار الحضاري للإنسان، بل هي خارجة عن ذلك النقد، وجاءت خلـــيطاً من آراء الإغريق، ومرويّات تجّار الرقيق، والرغبات القيمية الدفينة، ولا تحرص على أن تكون متسقة الجوهر، بل إنها تضرب الرؤية النقدية لابن خلدون في الصميم.

لا يـــتحدث ابـــن خلـــدون عن أقوام مجهولة في عصره خلال القرن الثامن الهجـــري/الرابع عشر الميلادي، إنما تحدث عن سكان الإقليم الأول في وقت متأخر جدًّا عن أسلافه. ومن المؤكد أن سيلاً من المعلومات الجغرافية والبشرية قد تراكم عنهم طوال القرون التي سبقته، إذ تحدث الجغرافيون والرحّالة كثيراً عن تلك البلاد مـــن قبل، ولكن كل ذلك لم يجرِ التنقيب فيه بدرجة تثير الاهتمام، وتحقق الهدف الذي يتسق مع منهج ابن خلدون حول تنقية المرويّات، وفحصها، ونقدها، ناهيك عـــن تنقيتها من شوائب الرغبات، وتصفيتها من التحيزات العشوائية. وفي الوقت الـــذي يـــشير فيه ابن خلدون إلى وجود العُمران لديهم لأنه غير موجود عند من يلـــيهم صوب الجنوب، كما يرى، فإنه ينكر ذلك عليهم، ويراهم حيوانات ضالة تهيم في الصحاري والكهوف، وتعتاش على الأعشاب، ولا تعرف الزراعة، ويأكل بعضها بعضاً.

صـــدر ابـــن خلـــدون عن تصور اجتماعي فسّر به التاريخ، لكنه لم يستطع مقاومة ضغط التركة الثقيلة التي ورثها عن الآخرين، ولا عن التصورات العامّة التي صاغت منظوره للآخر، فضلاً عن استبداد المؤثّر اليوناني به وبغيره. لو دققنا النظر في وصـــف ابـــن خلـــدون لوجدناه أشد تعقيداً من وصف الدمشقي، فهو يكوّن متوالية يتضاعف فيها التبخيس كلما انتقلنا من عنصر من عناصر الوصف إلى آخر. تكون البداية التأسيسية في تحديد المكان الذي هو الإقليم الأول. هذا التحديد بحد ذاته يفرض تداعياً للموروث الوصفي الخاصّ بأهل هذا الإقليم، موروث يرجع إلى بطليموس، وهو تصوّر دعّم طوال القرون التي سبقت ابن خلدون، إلى درجة تحوّل فـــيها إلى كـــتلة صـــماء تبلورت فروضها عبر مشاهدات مختزلة، وأفكار مسبّقة، ومرويّات من الدرجة الثانية أو الثالثة.

هذا العنصر سيرسم ملامح حكم عقائدي بالغ الصعوبة: إنهم كفار لم يهتدوا إلى طـــريق الحق، وهذا يضعهم في درجة الحيوانية، والحيوان هو الذي لا سكن له، ولا غـــذاء سوى الأعشاب، وهو الذي لم يرتقِ بعد ليكتشف أهمية الحبوب، فهذه الأقـــوام لا تعرف الزراعة التي هي مثال الاستقرار والاستيطان. وما دام الأمر على هـــذه الدرجة من البدائية، فإن الحس الإنساني لم يتأهل بعد في هذه النفوس، وما زال دون درجـــة الـــصوغ الـــتي تدرجه ضمن النوع البشري، ويظهر بعد ذلك موضوع التوقع بكاملة: إنهم يفترس بعضهم بعضاً، فهم ليسوا في عداد البشر.

ينبغـــي الآن وضع ابن خلدون بإزاء هيغل، وكلاهما يرى الظواهر البشرية في ســـياق فلسفة التاريخ العامّ، وذلك سوف يفضح عمق سوء الفهم المُدعم بجهل لا يمكن السكوت عليه؛ فهيغل المتأخر بحوالي خمسة قرون يؤكد أن أكل لحوم البشر يـــتفق مع مبادئ الجنس الأسود، فاللحم البشري، بالنسبة له، مجرّد لحم تغيب عنه صـــفة الإنسانية التي خلعتها عليه قيمة النوع البشري، لأن المشاعر الأخلاقية عند الزنجي معدومة، وهو غير مدرك نوع الخطيئة التي يقترفها!

ابن خلدون وهيغل هما مجرد لحظتين في مسار تاريخ حافل بالأحكام المناظرة. بدأ ذلك ببطليموس، واستمرّ إلى الآن، وهي أحكام تصلّبت أركانها في ظل ثقافات تمركزت على ذاتها، ونبذت حضور الآخر، ومسخت قيمته الإنسانية، وبالغت في إسقاط الصفات الدونيّة عليه، لكي تضفي على نفسها نقاءً مغايراً، وشفافية ملفقة في كـــثير مـــن عناصرها، فليس ثمة عرق، ولا نسق ثقافي، مطلق الشفافية. وصمُ

الآخـــر بالسوء والوحشية والدونيّة له وظيفة رمزية بالغة الأهمية، وهي تنقية الأنا، وتطهيرها، وصونها، والحيلولة دون أن تكون موضوعاً للبحث والنقد. هناك صراع في أنواع التمثيل بين الثقافات، يؤدي وظائف متعددة، تمثيل يهدف إلى صيانة القيم الخاصّـــة، والذود عنها، وإبعادها عن حكم القيمة، وتمثيل يهدف إلى تخريب قيم الآخر بتضخيم نواقصه وسلبياته.

هـــذا بالنـــسبة للجزء الأول من الإقليم الأول، أمّا الجزء الثاني منه، فيتكفّل الإدريـــسي بوصـــفه: فـــيه أمم كثيرة، سودان، عراة، لا يستترون بشيء، وهم يتناكحون بغير صدقات ولا حق. وهم أكثر الناس نسلاً، ولهم إبل، ومعز، يعيشون مـــن ألـــبانها، ويأكلون الحيتان المَصيدة، ولحوم الإبل المقدّدة[9]. يستعيد الإدريسي الأوصـــاف الشائعة عن الإقليم الأول: العري، الإباحية، والاعتماد على الحيوان، وليس ثمة إشارة إلى الجهد البشري الذي يقوم به العُمران. تعوم مرة أخرى صورة الحـــيوانات بديلاً عن حضور البشر. هذه التفاصيل المتناثرة ذات المصادر المختلفة يـــأتي بعـــد ذلـــك من يقوم بجمعها وتعميمها، ويجعل منها حقيقة ثقافية يصعب تكذيبها.

ويدمج الدمشقي كل المعطيات فيرسم الصورة الكاملة للحالة الإثنوغرافية في المـــناطق المحاذيـــة لخط الاستواء شمالاً وجنوباً، وفي كل ذلك يظهر ولاء لا يخفى لنظرية الكيوف الطبيعية التي صاغت وعي معظم الجغرافيّين العرب من قبل. تحدّث الدمـــشقي عـــن المجال الذي تستوطنه الجماعات الاستوائية: فيه من الأمم، الزنج، والـــسودان، والحبـــشة، والـــنوبة، ومثلهم، وكل هؤلاء سود، سوادهم من قبل الـــشمس، فإنه لما كان حرّها شديداً، وطلوعها عليهم، ومسامتة رؤوسهم لها في السنة مرتين، ولا تزال قريبة منهم، أسخنتهم إسخاناً محرقاً، وصارت شعورهم التي بالقـــصد من الطبيعة سوداء حالكة جعدة مفلفلة، أشبه شيء بشعر أدنيَ من النار حـــتى يشيط، وأدلّ دليل على أنه متشيّط؛ لأنه لا ينمو ولا يطول. جلودهم زعرة ناعمـــة؛ لتنقـــية الشمس أوساخ أبدانهم وإجذابها إياها إلى خارج، وأدمغتهم قليلة الـــرطوبة لمـــثل ذلك. فلذلك كانت عقولهم خسيفة، وأفكارهم قصيرة، وأذهانهم جامدة. ولا يوجد منهم الشيء وضده كالأمانة، والخيانة، والوفاء، والغدر.

و لم يـــوجد فـــيهم النواميس، و لم يُبعث فيهم رسول؛ لأنهم غير قادرين على الجمع بين الضدين. والشرعية إنما هي أمر ونهي، ورغبة ورهبة. فالخُلق الذي يوجد

في غرائـــزهم قريب ممّا يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، أُخرج ذلك الأمر منها من القوة إلى الفعل، كما توجد الشجاعة في الأســـد، والحـــيل في الـــذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلـــب، والخيَل في الفرس، وليس يوجد في هذه الحيوانات أضداد هذه الأفعال. وطاعتهم لملوكهم وأكابرهم إنما هي لإقامة الأحكام فيهم والسياسات، كما ترى ذلك في الوحوش(10).

صـــياغة كلـــية بارعة للأوصاف والأحكام، تدعم بأدلة علمية مستعارة من نظـــرية الكـــيوف الطبيعية، ومعززة بأدلة تستند إلى ملاحظات مشتقة من طبائع الحـــيوانات، ومـــن تـــاريخ الأديـــان الأولى. وللبرهنة على هذه الدعوى يستعين الدمـــشقي بجالينوس الذي يقول: إن في الأسود عشر خصال لا توجد في غيره من البـــيض: تفلفل الشعر، ودقة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحدد الأســـنان، ونـــتن الجلـــد، وسوء الخُلق، وتشقّق الأطراف، وطول الذكر، وكثرة الطـــرب. والخـــصيّ متى خصي صلب عظمه، وعظمت رجلاه، وقصرت بشرته، وطالـــت فخـــذاه، واعوجّت أصابع كفيه، وأمن من السلع، وفي أي سنٍّ كان من أســـنان عمره خُصي انحفظ عليه حال ذلك السن من الأفعال السياسية والحيوانية والطبيعـــية مع رقة صوته، وتأنيث شمائله، وشدة اغتلامه. وسواء في ذلك الأسود والأبيض. ولكن الأبيض يسوء خلقه أكثر، ويظهر عليه التأنيث بسرعة(11).

بـــيّن الدمشقي الكيفية التي تترتّب فيها جملة من الفروض التي يبدو الاتساق فـــيما بيـــنها قائماً، لكنها لا تصمد أمام النقد لأنها مزيج من تصورات موروثة، وأحكـــام مبنـــية على أوهام، وليس على ملاحظات، فهي تصدر عن مبدأ الثبات الأبـــدي للطـــبع، فالجنس الأسود جُبل من سجايا قَبْلية لا يمكن تغيرها، إنها غير مكتـــسبة، بل هي خاصية ثابتة متوارثة في هذا الجنس. وبعبارة الدمشقي: فالخُلق الـــذي يوجد في غرائزهم قريب ممّا يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فـــيها بالطـــبع من غير تعلم، وذلك كما يكون الحيوان مميّزاً بطبعه كالشجاعة في الأســـد، والحـــيلة في الـــذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيَل في الفرس، وهذا إمعان في الخفض والدونيّة يستعين ببراهين في غير المجال الذي يصح الاستشهاد به. يضاف إلى ذلك حضور نـــزعة سحرية في التقويم مـــستمدة مـــن جالينوس. نصفها بالنـــزعة السحرية لأنها تعيد تكييف جملة من

المكـــوّنات المـــنظورة لتأكيد نظرة أخلاقية، فهي قريبة الشبه بالنـــزعة العلمية التي ظهـــرت في الفكـــر الغربـــي الحديث، والتي استعانت بوسائل العلم لتأكيد تفوّق الجنس الأبيض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد ثبت بطلانها بعد أن تركت بصمات عميقة في تصورات الغربيين عن الأمم الأخرى.

مـــا قدّمـــه الدمشقي هو نوع من التلاعب في إعادة ترتيب عناصر متعارضة، تـــدرج في سياق يبدو منطقيًّا لأنه يتذرع بنـــزعة علمية، لكنه يتغيّا هدفاً أخلاقيًّا، ويبدو لنا أن هذا التصوّر عن الآخر كان مستبدًّا بنظام التفكير فيما يتصل بالإفريقيين الـــسود، ومـــثاله الأكثر وضوحاً: ابن خلدون، والدمشقي، وابن سعيد المغربـــي. وأورد المـــسعودي الخصائص التي أسقطها جالينوس على الجنس الأسود، الخصائص الـــتي أوردناها قبل قليل على لسان الدمشقي، لكنه أضاف ما يعتبر مسلّمة غير قابلة للنقاش خاصّة بالزنوج: قال جالينوس: وإنما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله. وقد ذكر غير جالينوس في طرب السودان، وغلبة الفرح عليهم، وما خص به الزنج من ذلك دون سائر السودان في الإكثار من الطرب[12].

4 - فوضى مشاعية:

ووصـــف الحسن الوزان الفوضى الزنجية في المناطق الغربية من إفريقية بطريقة بالغـــة القسوة، فقال: يسكن هذه البلاد كلها قوم يعيشون كالبهائم، لا ملوك لهم ولا أمـــراء، ولا جمهوريات، ولا حكومات ولا عادات، يكادون لا يعرفون زرع الحـــبوب، ويلبـــسون جلود الغنم. وليس لأحد منهم امرأة خاصّة به، وإنما يرعون الماشية في النهار أو يخدمون الأرض، ثم يجتمعون في الليل عشرة إلى اثني عشر رجلاً وامـــرأة في كوخ، ويضاجع كل واحد من تعجبه أكثر من غيرها، مرتاحين نائمين على جلود النعاج[13].

يصعب تقدير خطر هذه الفوضى المشاعية إلاّ بالمقارنة مع مجتمعات تنتمي إلى نـــسق مخـــتلف من العلاقات، وتمتثل لمنظومة قيم مغايرة، فالمفاضلة مستترة، وإن كانت فاعلة ضمناً في توجيه الاهتمام صوب هدف محدد: دونيّة الأسود المستغرق في حيوانيـــته، ووثنيـــته، وبدائيته. يُكشف نقص الآخر من خلال تضخيم عيوبه، ووضـــعها في مـــستوى يقابل فضائل الأنا، فالفضائل تعبث بالرذائل في المنظومات الأخلاقية المختلفة.

والـــصورة التي قدمها الحسن الوزان عن الجهة الغربية من إفريقية، لها صورة مناظرة عن الجهة الشرقية. يقول الدمشقي: ومن طوائف السودان، الحبوش المقاربة لـــزغاوة، ويقـــال إنهم الحبشة العليا، وهم كفار، عراة، ودينهم المجوسية، يعبدون الأوثـــان، ويـــسمونها الـــدكاكير، ومن سنّتهم التي ينقادون إليها، ويعتمدون في الحكومة عليها أنهم إذا مات أحد دفنوا معه أقرب الناس إليه، وأشد حبًّا له، وثيابه، وسلاحه[14].

هـــذه الصورة في ثباتها يلزمها تعليل يفسرها، ويتقدّم ابن خلدون بذلك: قد رأيـــنا مـــن خلق السودان على العموم: الخفة، والطيش، وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلـــك أنـــه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح، والسرور، هي انتشار الـــروح الحيواني، وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحـــرارة مفـــشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشى الروح، وتجيء طبيعة الفـــرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهـــواء في أرواحهـــم، فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور.

ولّما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم، وإقليمهم، فتكون أرواحهـــم بالقـــياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرًّا، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً. ويجيء الطيش على أثر هذه[15].

لـــو أنعمـــنا النظر مليًّا لوجدنا أن ابن خلدون يعرض تشخيصاً أخلاقيًّا بالغ الأهمية للإفريقيين السود، إن موضوعه هو (خلق السودان) وتشخيصه لذلك يترتب في أربعـــة مظاهر أساسية، فهو يقدم، أولا، وصفاً لذلك الخلق، فلا يرى فيه سوى الخفة، والطيش، والطرب، وهي أعراض مرضية شديدة الخطورة ينبغي الحذر منها. وهـــذه الأعراض – ثانياً – تتأدى عنها تجليات خاصّة هي بمثابة مظاهر تدل على تلك الأعراض، منها: الحمق في السلوك والتصرف، والانفعال الجسدي الفوضوي الذي يعبر عنه بالحركات العنيفة الراقصة. وثالثاً لا بدَّ أن يكون هناك سبب لذلك،

وهـــذا السبب حسب رأي ابن خلدون هو انتشار الروح الحيواني في هذا الجنس؛ بسبب الحرارة.

وأخـــيراً يأتي التفسير، فالحرارة تزيد في تمدد الهواء والبخار، فتحدث فراغاً في الـــروح، وهـــذا يحدث انتشاءً سارًّا يحول دون أي تفكير جدي، فليس للمنتشي مـــا يعـــبر عنه، انتشاؤه بحد ذاته متعة تحول بينه وبين التفكير الجاد في أي شيء، فالمخمور ينـــزلق تائهاً إلى متعة حسية، فينفلت طبعه الحيواني غير المنضبط بصورة فرح عارم. ولتأكيد هذه التفسير يضرب ابن خلدون مثلاً بالمستحمين الذين يغنون لـــسخونة أرواحهـــم بـــسبب الهواء الحار الذي يحررهم من رقابة الروح الإنساني الكثيف والمنقبض، فيتزايد لديهم الروح الحيواني المنفلت فيغنون لذلك.

هذا هو التشخيص الكامل للمرض الخلقي الزنجي الذي يتقدم به ابن خلدون في (المقدمـــة)، ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فهذه مجرد مقدمة وصفية ليس لهـــا قيمة إن لم تبرّز أمام الأنظار من خلال المقارنة، والمقارنة هي التي تفسر وظيفة الوصـــف الـــتي تقـــدّم بها ابن خلدون بكاملها، فإذا قارنا السود حسب وصف ابـــن خلـــدون بأهـــل الإقليم الرابع، وهو النطاق الجغرافي الذي يمر في قلب دار الإسلام، لتبين لنا ما يأتي: إن أهل الإقليم الرابع يتصفون بكل ما يعارض أوصاف السود، فلا خفة، ولا طيش، ولا طرب، ومن ثم فلا حمق، ولا أي انفعال، ولا أية فوضى.

وتعلـــيل ذلـــك شيوع الروح الإنساني في أهل هذا الإقليم، وهم لكل ذلك مـــشغولون أبـــداً في شأن الحياة بشكلها الأسمى، وهدفها الأعظم؛ لأن أرواحهم معـــتدلة، وهادئـــة، وهم أهل تأمل، وتفكير، ولهذا ففيهم الشرائع، ومنهم تستقى القيم الكبرى. وضعُ الأمر بهذه الصورة، وحسب هذه العناصر التي يتم التلاعب بها لصالح قيمة بشرية على حساب أخرى، سيرسخ تصوّراً يضخ أحكاماً تحقيرية بحق الآخر. وفي النهاية يغلق تفسير ابن خلدون الدائرة على هذا الجنس، ويلتقي بمقدمة جالينوس المهيمنة على تفكير الجميع: ضعف العقل الأسود بسبب فساد الدماغ.

5 - رغبات، واستيهامات:

يقـــوم خطاب الرحلة نفسه بنقض موازٍ لهذا التمثيل حينما يكون الموضوع هـــو النـــساء. فقد نظر إلى المرأة بوصفها موضوعاً للمتعة، واللذة، والاستمتاع

الحسي، واختفى كل حديث عن الخلق، والقيمة، والدين، والعقيدة، وكل ما جرى ذكره عند ابن خلدون، والدمشقي، والمسعودي. شغل الإدريسي بنساء النوبة: فهن ذوات جمال فائق، مختتنات، ولهن أعراق طيبة ليست من أعراق السودان في شيء، فيهن كمال المحاسن، شفاههن رقاق، وأفواههن صغار، ومباسمهن بيض، وشعورهن سبطة، ولا أحسن للجماع منهن، وإن الجارية منهن ليبلغ ثمنها ثلاث مئة دينار، وأقل من ذلك، ولهذه الخِلال التي فيهن يرغب ملوك أرض مصر فيهن ويتنافسون في أثمانهن، ويتخذونهن أمَهات أولاد، لطيب متعتهن، ونفاسة حسنهن[16].

فجأة تنقلب الصورة، وتصبح النوبيات من جنس آخر، جنس هو مثار لرغبة متحفزة تستثار فلا تدّخر وصفاً شهوانيًّا إلاّ وتورده. تستعيد المرأة بصفاتها الجنسية المرغوبة قيمة الرجل المهدورة؛ ففي الصراع بين قيم ثقافية ودينية مجردة، ورغبات جسدية استيهامية مكبوتة، تكون الغلبة للرغبة. ويسهم البكري في دعم هذه المعطيات، فهو يتحدث عن السود بإطلاق، لكنه يقصد جنس النساء، والنوبيات على وجه التحديد اللواتي أغرين الإدريسي بوصف شذّ عن اهتماماته الجغرافية، فالزنج أطيب الأمم أفواهاً لرطوبة أفواههم، وكثرة الريق فيها، ومن دخل بلاد الزنج فلا بدَّ له أن يجرب[17].

ولكي تصبح التجربة موضوعاً شائقاً ينبغي إسنادها بما يوثق تلك المرويّات لتكتسب مصداقية خاصّة بالنوبيات. قال مجاهد: ومن النوبة النساء المعروفات بالمقوّرات، لا يقدر أحد على افتضاض أبكارهن، ولا مباشرهن، حتى تفتق القوابل عن قبلهن بقدر ما يحتاج الوطء. وهن أطيب النساء خلوة، فإذا حملت المرأة منهن، وقرب الوضع، زادت القوابل (في شق) ذلك المكان، فإذا وضعت عادت تلك الزيادة بالأدوية حتى تلتئم. أخبرني بذلك جماعة من الثقات عن جماعة من النساء المجاورات لمكة، أنهن رأين ذلك وشاهدنه[18].

وما أن نترك المرأة السوداء إلاّ وتعود الأوصاف التقليدية، وتستعيد الصورة الموروثة موقعها بسبب المؤثر الثقافي الراسخ في اللاوعي، ويظهر في الأفق الأقوام الذين يأكلون الكلاب ويفضلونها على الغنم، ويأكلون الفأر. وثمة أمة من السودان لا رؤوس لها[19]. وفي أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب، لا تطول أعمارهم[20].

6 - مدارات مغلقة:

انحـــبس وصف إفريقية في مدارات مغلقة؛ فالحسن الوزان الذي عدّ من أهم المصادر العالمية الوسيطة عن إفريقية، رتّب انطباعاته عن بعض الممالك السوداء في غـــرب إفريقية بالصورة الآتية: فقال عن "زنفري" بأنها مسكونة من عدة شعوب حقـــيرة بدائـــية، ويكثر في البلاد الحبّ، والأرزّ، والدخن، والقطن، وأهل زنفرى طوال القامة، لكنهم سود البشرة لدرجة لا توصف، وجوههم وحشية طويلة، وهم إلى البهائم أقرب منهم إلى الإنسان[21].

أمّا "بورنو" الواقعة في الأراضي النيجيرية، فيسير أهلها عراة في الصيف بمآزر مـــن جلد، ويتدثرون في الشتاء بجلود الغنم، ويفترشونها كذلك. وهم بشر لا ديانة لهم، لا نصرانية، ولا يهودية، ولا إسلامية، بل لا إيمان لهم كالبهائم، يشتركون في النساء والأولاد. وحسب ما سمعته من أحد التجار الذي كان يعيش في هذه البلاد ويفهـــم لغتهم، ليس لهم أسماء خاصّة كما لغيرهم. فإذا كان شخص طويل القامة دعي بالطويل، وإذا كان قصير القامة دعي بالقصير، وإذا كان منحرف البصر دعي بالأحول، وهكذا دواليك حسب الأعراض والخاصيات[22].

وتنبغـــي الإشارة إلى أن كل وصف لا يعتمد على مشاهدات مباشرة يكون عرضة للمبالغة، فالمرويّات تستعيد صوراً مختلفة عمّا هي عليه في الأصل، وكثيراً مـــن الأوصاف إنما استندت إلى مرويّات غير موثوق بها. ولقد تعرض هيرودتس مـــن قـــبل لـــنقد قاسٍ فيما يخص وصفه للشرق لأن كثيراً من أخباره الوصفية اســـتندت إلى مـــرويّات مـــضخّمة بعيدة عن الحقيقة إلى درجة اعتبر فيها ملفق أخبار[23].

لا تبتعد إفريقية الشرقية كثيراً عن ديار العرب، ولا عن دار الإسلام، وطرف مـــنها يقـــع ضـــمن دار الصلح، وهي مرتبطة بتجارة نشطة بين الخليج ومقديشو نـــــزولاً إلى ســـفالة الـــزنج، ولم تنصف في الوصف الخاصّ بالأعراق والعقائد والـــثقافات، فالدمـــشقي عرض بعض المعلومات حول سكان هذه المناطق: ومن طوائـــف الـــسودان الزنج، وهم الزاغوان، والزغو من ولد قفط بن مصر بن حام، وهم صنفان قبلية وكنجوية، فقبلية اسم للنمل وكنجوية اسم للكلاب، ومدينتهم العظمـــى مقدشوا، يأتونها التجار من سائر الأمصار، ولها ساحل يسمى الزنجبار، ولهم ممالك، وهم قبائل، وأكثرهم عراة، وهم سباع بني آدم.

ويقـــال إن مـــسافة أرضهم في الطول والعرض سبعمئة فرسخ، وهي أودية، وجـــبال، وديـــس، ورمال، وهي متصلة ببلاد دغوطة، وساحل بحر جزيرة القمر المـــسمى البحر الجامد، وفيه قبة "أرين" التي هي وسط الوسط من خط الاستواء، والـــزنوج الواغلـــون مـــنهم في هذه النواحي محددّو الأسنان يأكلون الناس لشدة توحشهم، وليس للكفار منهم ملة ولا نحلة؛ وإنما لهم رسوم تصنعها لهم ملوكهم، واســـم ملكهم الكبير توقليم معنى الاسم ابن الرب، وهذه التسمية لملكهم في سائر الأمـــصار، والـــزنج الشماليون منهم من لهم في لساهم فصاحة وبلاغة حتى إنهم يـــصنعون الخطـــب يـــضمنونها المواعظ المبكية يخطبون بها في المحافل أيام أعيادهم ومشاهدهم[24].

تتصاعد من تضاعيف القدح إشارة ملفتة للنظر، فهذه القبائل الطوطمية التي تتصل أنسابها بالنمل والكلاب، وهؤلاء الزنوج الذين هم سباع بني آدم، ودونهم الواغلون في تلك الأصقاع، الكفار، أكلة لحوم البشر، الذين لا ملة لهم ولا نحلة، يظهـــر فجـــأة مـــا يتميـــزون به كبشر، لهم قوانين وأعراف، وملكهم إنما هو ابـــن الـــرب، ولهـــم لغـــة فـــصيحة يخطبون بها، ولهم، شأن غيرهم، الأعياد والاحتفالات.

ليس من الممكن التوفيق بين الحكم الأول عليهم، والوصف الثاني لهم، فالأول قـــرّر أنهـــم دون مـــرتبة الجماعة البشرية، فهم كتلة فوضوية من المتوحشين غير المترابطين في عقيدة أو دين، والثاني انتقل بنا إلى وصف جماعة متماسكة بأعراف، وقوانين، ترسمها ملوكهم، والملك بذاته يتحدّر عن الرب، إنه ابنه. ثمة إقرار لا يقبل اللـــبس بوجود رب، والملك شأنه شأن الملوك القدامى يقوم بدورين ديني ودنيوي، وهـــو متصل بقوة عليا يستمد منها قوته ومكانته، ولكنه يقوم بمهمته الدنيوية في تشريع الرسوم لرعيته، ولهم لسان بلغت فصاحته تدبيج الخطب المثيرة للانفعال في الاحـــتفالات الخاصّة بهم التي يرجح أنها أعياد دينية. فكيف تكون هذه الجماعات كذلك دون أن تنتظم في نسق ثقافي أو ديني مميز لها؟

كل هذا يحتاج إلى تأكيد يكتسب قيمته من كونه يتصل بالثقافة التي بلورت هذه التصورات، ونستعير التأكيد، هذه المرة، من المسعودي: فأمّا تفسير اسم ملك الـــزنج – الذي هو وقليمي – فمعنى ذلك ابن الرب الكبير؛ لأنه اختاره لملكهم، والعـــدل فيهم، فمتى جار الملك عليهم في حكمه وحاد على الحق قتلوه، وحرموا

عقــبه الملــك، ويزعمون أنه إذا فعل ذلك فقد بطل أن يكون ابن الرب الذي هو ملــك السموات والأرض. ويسمون الخالق عز وجل "ملكنجلو" وتفسيره "الرب الكــبير". والــزنج أولو فصاحة في ألسنتهم، وفيهم خطباء بلغتهم، يقف الرجل الــزاهد مــنهم فيخطب على الخلق الكثير منهم، ويرغّبهم في القرب من بارئهم، ويبعثهم على طاعته، ويرهّبهم من عقابه وصولته، ويذكّرهم بمن مضى من ملوكهم وأســلافهم، ولــيس لهــم شريعة يرجعون إليها، بل رسوم لملوكهم، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيتهم[25].

7 – حواة وأشرار:

ويمتلــئ فضاء السرد الجغرافي بالإشارات التي تنقض الاتساق الدلالي العامّ لــه، كما مرّ بنا في استثناء النوبيات من الحكم. يشير أبو حامد الغرناطي إلى قــبائل تقــع في الطرف الآخر من إفريقية. ويبدأ النص برسم الصورة النمطية الــشائعة لأمم متناثرة في تلك الديار الواقعة على المحيط غربــي إفريقية: وأمّا قــناوة، وقوقــو، وملي، وتكرور، وغدامس، فقوم لهم بأس، وليس بأراضيهم بَــركة، ولا خــير في أرضهم، ولا دين لهم، ولا عقل. وأشرهم، قوقو قصار الأعــناق، فطس الأنوف، حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم كريهة كالقرون المحرقة. يرمون بنبل مسموم بدماء حيّات صفر لا تلبث ساعة واحــدة حــتى يسقط لحم من أصابه ذلك السهم عن عظمه، ولو كان فيلاً أو غــيره مــن الحــيوانات والأفاعــي، وجميع أصناف الحيات عندهم كالسمك يأكلــونها، لا يــبالون بسموم الأفاعي ولا الثعابين إلاّ بالحية الصفراء التي في بلدهم، فإنهم يتقونها، ويأخذون دمها لسهامهم. وقِسيّهم صغار قصار، رأيتهم في بــلاد المغرب، ورأيت قِسيهم، وأوتارهم من لحاء الشجر الذي في بلادهم، ونبلهم قصار، كل سهم شبر، ونصالهم شوك شجر كالحديد في القوة قد شدّوه بلحاء شجرة، ويصيبون الحدق.

وهم شرّ نوع في السودان يُنتفع بهم في الخدمة والعمل إلاّ قوقو، فلا خير فيهم إلاّ في الحــرب، ولهم ألواح صغار مثقبة بثقب غير نافذة يصفرون في تلك الثقب، فيــصوتون بأصوات عجيبة فيخرج إلى ذلك الصوت جميع أنواع الحيات والأفاعي والــثعابين، فيأخذونها ويأكلونها، وفيهم من يشدها على وسطه، كما يشد الحزام،

ومــــنهم مــــن يتعمم بالثعبان الطويل، ويدخل السوق على غفلة، فيكشف ثوبه، ويرمــــي علــــى الــــناس أنواع الثعابين والحيات، فيعطونه شيئاً حتى يخرج، وإن لم يعطوه، ألقى في دكاكينهم من تلك الحيات[26].

كــــيف تتشكّل ملامح الصورة التي رسمها أبو حامد الغرناطي لأقوام متاخمين لــــدار الإسلام، مثل أهل قناوة، وقوقو، وملي، وتكرور، وغدامس؟ في أول الأمر يجد المتلقي نفسه أمام تعميم، سرعان ما ينتهي بتخصيص، ولكن صورة التخصيص هــــي التي تنطبع في الذاكرة دون سواها، فهؤلاء في نهاية المطاف جملة من الحواة، والأشــــرار غير المؤتمنين، ولكن إذا دققنا النظر فيما ظهر، وفيما توارى، نجد تلازماً متــــرابطاً بــــين نقــــائض بُنيت على أسس مزدوجة، فبعض تلك الأقوام اتصفت بالبسالة، والشدة، والشجاعة الفائقة، ولكن تنقصها المثل، والبصيرة، فهي بلا دين، ولا عقل، وأخرى كريهة المنظر، فطس الأنوف، أقزام.

تــــأتي العجائب من قدرة تلك الأقوام على أكل الحيات والثعابين كالأسماك، لكــــنها نافعة للخدمة والعمل، وأقوام أخرى هم محاربون أشداء، لكنهم مجرد حواة يــــثيرون الفــــزع بين المسالمين، ويبتزونهم. وهذه الإستراتيجية من تنضيد الصفات تحجب وتكشف، تحجب قوة القوم وبأسهم، وقدرتهم الحربية، ومنفعتهم في العمل والخدمــــة، وتكشف وثنيتهم، وكفرهم، وجنونهم، وشعوذتهم. وحينما توضع هذه الــــصفات المتكافئة معاً، وينظر إليها بحسب تجاورها، تظهر تلك الأقوام شأنها شأن غيرهــــا، فــــيها من الرذائل ما يوازي الفضائل، ولكن حينما ينظر إليها في سياق خطاب الغرناطي، تتوارى الفضائل، وتتضخم الرذائل.

8 - إشهار وإضمار:

اســــتأثرت ممالك غرب إفريقية بدرجة كبيرة من الاهتمام، إذ تمكّن كثير من الــــرحّالة المغاربة من الوصول إلى تلك البلاد. ويعدّ البكري من المصادر المهمة عن تلــــك المناطق إلى جانب الحسن الوزان، وابن بطوطة. ويحسن متابعة البكري وهو يقــــف بالتتابع على كثير من الأقوام هناك. فهو يبدأ بــــ "تالوين" وهم قبائل أقرب إلى بــــلاد الــــسودان، وبينهم وبين بلاد السودان نحو عشر مراحل، وليس يعرفون حــــرثاً، ولا يــــزرعون زرعاً، ولا يعرفون خبزاً، إنما أموالهم الأنعام، وعيشهم من اللحــــم واللبن، ينفد عمر أحدهم ولا رأى خبزاً ولا أكله إلاّ أن يمر بهم التجار من

بـــلاد الإسلام أو بلاد السودان، فيطعمونهم الخبز، ويتحفونهم بالدقيق. وهم على السنّة مجاهدون للسودان.

وهنالك الطوارق الذين يلتزمون النقاب، وهو فوق اللثام حتى لا يبدو منه إلاّ محاجر العين، ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال، ولا يميز رجل منهم وليه ولا حميمه إلاّ إذا تنقّب، وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هـــو حـــتى يعاد عليه القناع. وصار ذلك لهم ألزم من جلودهم، وهم يسمون من خالـــف زيهـــم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم. وطعامهم صفيف اللحم الجـــاف مطحوناً يصب عليه الشحم المذاب أو السمن، وشرابهم اللبن قد غنوا به عـــن المـــاء، يبقـــى الرجل منهم الأشهر لا يشرب ماءً، وقوّتهم مع ذلك مكينة، وأبدانهم صحيحة[27].

ثم زافقـــو، وهم صنف من السودان يعبدون حية كالثعبان العظيم ذا عرف، وذنـــب، رأســـه كرأس البختي، وهو في مغارة بالمفازة، وعلى فم المغارة عريش، وأحجار، ومسكن قوم منهم متعبدين معظمين لتلك الحية، ويعلقون نفيس الثياب، وحُرّ المتاع على ذلك العريش، ويضعون له جفان الطعام، وعساس اللبن والشراب. وهـــم إذا أرادوا إخـــراجه إلى العريش تكلموا كلاماً وصفروا صفيراً معلوماً فيبرز إلـــيهم. وإذا هلك والٍ من ولاتهم جمعوا كل من يصلح للمملكة، وقربوهم إليها، وتكلموا بكلام يعلمونه، فتدنو الحية منهم، فلا تزال تشمهم رجلاً رجلاً حتى تنكز أحدهم بأنفها، فإذا نكزته إلى المغارة، فيتبعها ذلك المنكوز بأجد ما يقدر عليه من الـــسير، فيجذب من ذنبها أو من عرفها، بأشد ما يقدر عليه من شعرات، فتكون مدة ملكه لهم بعدد تلك الشعرات لكل شعرة سنة، لا يخطيهم ذلك بزعمهم[28].

وتلـــيهم بلاد الفرويين، وهي مملكة الفرويين على حدتها، ومن غريب ما فيها بِـــركة يجـــتمع فيها الماء، ينبت فيها نبات أصوله أبلغ شيء في تقوية الباه، والعون علـــيها، والملك يمنع منها ولا يصل منها شيء إلى غيره، وله من النساء عدد عظيم، فإذا أراد أن يطوف عليهن أنذرهن قبل ذلك بيوم، ثم استعمل ذلك الدواء فيطوف عليهن كلهن، ولا يكاد ينكسر. وقد أهدى إليه بعض ملوك المسلمين المجاورين له هديـــة نفيـــسة، واستهداه شيئاً من هذا النبات، فعارضه على هديته، وكتب إليه يقـــول: إن المـــسلمين لا يحل لهم من النساء إلاّ قليل، وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك، فتأتي بما لا يحل لك في دينك، ولكني

قـــد بعثت إليك نباتاً يأكله الرجل العقيم فيولد له. وبلاد الفرويين يبدل الملح فيها بالذهب(29).

ومـــن أعمال غانة المنضافة إليها بلد يسمى سامة، ويعرف أهله بالبكم، بينه وبـــين غانـــة مسيرة أربعة أيام، وهم يمشون عراة إلاّ أن المرأة تستر فرجها بسيور تـــضفرها، وهن يوفرن شعر العانة، ويحلقن شعر الرأس. وحدث أبو عبد الله المكي أنه رأى منهن امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللحية، فتكلمت بكلام لم يفهمه، فسأل الترجمان عن مقالتها، فذكر أنها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها. فامـــتلأ العربـــــي غضباً، وأوسعها سبًّا. والبكم لهم حذق بالرماية، وهم يرمون بالسهام المسمومة. ويورّثون الابن الأكبر مال الأب كله(30).

ومن الغرائب ببلاد السودان شجرة طويلة الساق دقيقة تسمى تورزي تنبت في الرمال، ولها ثمر كبير منتفخ داخله صوف أبيض تصنع منه الثياب والأكسية، ولا تؤثر النار فيما صنع من ذلك الصوف من الثياب لو أوقدت عليه الدهر كله لم يحترق. وأخبر الفقيه عبد الملك أن أهل اللامس بلد هناك ليس لهم لبس إلاّ من هـــذا الصنف. ومن هذا الجنس حجارة بوادي درغة تسمى بالبربرية تامطغست، تحـــكّ باليد فتلين إلى أن تأتي في قوام الكتان فتصنع منها الأمرة والقيود للدواب، فـــلا تؤثـــر الـــنار في شيء من ذلك. وقد صنع منها كساء لبعض ملوك زناته بـــسلجماسة، وأخـــبرني الثقة أنه شهد تاجراً قد جلب منه منديلاً إلى "فرد لند" صاحب الجلالقة، وذكر أنه منديل لبعض الحواريين، وأن النار لا تؤثر فيه، وأراه ذلك عياناً، فعظم موقعه من "فرد لند" وبذل له فيه غناه، وبعث به "فرد لند" إلى صـــاحب قسطنطينية ليوضع في كنيستهم العظمى، فعند ذلك بعث إليه صاحب قسطنطينية التاج، وأمره بالتتويج. وقد حدث جماعة أنهم رأوا منه هداب منديل عند أبـــي فضل البغدادي تحمى عليه النار فيزداد بياضاً، ويكون له النار غسلاً، وهو كثوب الكتان(31).

هـــذه الصور المتنوعة التي يختار منها البكري ما يثير العجب، يراد بها تركيز الاهـــتمام علـــى الجانب الاستثنائي في سلوك شخصيات معينة، أو الوقوف على ظواهـــر ســـحرية بعينها، ولا يخلو مجتمع من ذلك، فالغرائب، وأعمال الشعوذة، والمهـــارات الـــسحرية شائعة، ولكن صيغة الوصف هي التي تثير العجب، وتؤدي وظـــيفة غـــير عجائبية بالمعنى التخيلي، فالبكري يعتمد على منهجية الانتقاء، وهو

يرصف جملة من المرويّات التي تتفاعل فيما بينها، فتنتج صوراً غرائبية لأقوام تعيش في غرب إفريقية. وتركيزه على الاستثناء في طرز الحياة، وإهمال القاعدة، يعبّر عن تحيّــز من نوع ما في الوصف توجهه ثقافة تحبس الآخر في نطاق خاص، وتسقط عليه النقائص.

ومـــن أجل كشف هذه النـــزعة الخفية في خطاب البكري، ينبغي علينا العودة ثانية إلى النص السابق، مركزين على البؤر الأكثر أهمية فيه، وكيف أنها تخفي أشياءَ كثيرة، وتطمرها خلف حالة الإبهار التي يثيرها النص، فالأمم الست الـــتي يشير إليها البكري بالتعاقب، هي: تالوين، الطوارق، زافقو، الفرويون، الـــبكم، أهل اللامس. والنبرة العجائبية تتصاعد شيئاً فشيئاً، لتنتهي بنا، ونحن بـــصحبة أقوام يقترفون المُحالات الخارجة على نواميس الطبيعة. تتراكم الصور بتـــتابع الأقـــوام التي ذكرناها: فأهل تالوين لا يعرفون حراثة، ولا زراعة، ولا خبزاً، والطوارق منقبون، ملثمون، لا يعرفون الماء، وأهل زافقو يعبدون الحيات الكـــبيرة، ويقدمون لها الأطعمة والأشربة، وهي التي تختار ملوكهم، والفرويون يحتكـــرون نباتاً منشطاً للقوى الجنسية، والبكم عراة، تطيل المرأة عندهم شعر العانـــة، وتحلق الرأس، وأهل اللامس يرتدون ملابس من ثمر أشجار التورزي، وهو صوف أبيض لا تؤثر فيه النار لو أوقدت عليه الدهر كله، ولديهم حجارة تحكّ فتلين فتنتج الكتان الذي يمتنع على النار، وتصنع منه مناديل أثارت عجب بابـــا القـــسطنطينية، فتوّج بسببها ملك الجلالقة، وهذه المناديل تغسل بالنار، فتزداد بياضاً ونصاعة!

إن هـــذا الـــتدرج في انـــتقاء الأوصاف يشوش تماماً على تلك الأقوام، فهو يـــستبعد كـــل القيم الإنسانية، والطبيعية، ويعوّم ما يناقضها، فوصف أهل تالوين بـــأنهم مجاهـــدون على السنة، والطوارق بأنهم محاربون أشداء، وأبدانهم صحيحة، وأهـــل زافقو بأنهم منتظمون في كيانات سياسية، ولهم ملوك يحكمونهم، ووصف الفرويين بأنهم يستقلون بمملكة خاصّة بهم، والبكم الحاذقون في الرماية، ولهم تقاليد خاصّـــة بالوراثة، وأهل اللامس المهرة بصناعة النسيج الذي يصدّر إلى ملوك زناتة وسلجماســـة، وتجـــارتهم بـــه التي تصل الأندلس، وتثير إعجاب "فردلند" ملك الجلالقـــة، كل ذلك يتوارى خلف الأوصاف الأولى، ويطمس أية فاعلية في إضفاء قيمة إيجابية على تلك الأقوام.

9 - مركزية الأنوثة:

نصل أخيراً إلى ابن بطوطة الذي يتبوّأ مكانة خاصّة في أدبيات الرحلة. وعلى الرغم من أن رحلته إلى الأواسط الغربية من إفريقية كانت خاطفة، إذا ما قورنت برحلته المشرقية، فإنها على غرار رحلته إلى شرق إفريقية، جاءت غنية بالملاحظات الثقافية التي جرى تمثيلها سرديًّا بكثير من البراعة، ولكنها لم تختلف، في عمومها، عن الخطاب العامّ للرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين. شرع يصف أهل أيوالاتن: وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب؛ فأمّا رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه، بل ينتسب لخاله، ولا يرث الرجل إلاّ أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلاّ عند كفار بلاد المليبار من الهنود. وأمّا هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات، وتعلم الفقه، وحفظ القرآن، وأمّا نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال، ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات، ومن أراد التزوج منهن تزوج، لكنهن لا يسافرن مع الزوج، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها. والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك.

دخلت يوماً على القاضي بأيوالاتن بعد إذنه في الدخول فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن؛ فلمّا رأيتها ارتبت، وأردت الرجوع، فضحكت مني، ولم يدركها خجل، وقال لي القاضي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي. فعجبت من شأنهما؛ فإنه من الفقهاء الحُجّاج. وأُخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته، لا أدري أهي هذه أم لا؟ فلم يأذن له. دخلت يوماً على أبي محمد بن يندكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعداً على بساط وفي وسط داره سرير مظلل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها؟ فقال: هو صاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا، وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير، وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه[32].

أظهر ابن بطوطة استغراباً لا يخفى، وهو يواجه بعلاقات اجتماعية غير معهودة في دار الإسلام، مع أنه عرف ما يناظرها خارج تلك الدار في رحلاته من

قـــبل. وتوزعت تحفظاته على أحاسيس ذكورية واضحة، وأخرى عقائدية حالت دون أن يتقـــبل نمط العلاقات السائد بين الرجل والمرأة، و لم يكتف بالوصف، إنما رفض تلك العلاقات، وحكم عليها بالسوء، وأثارت حريةُ المرأة سخطَه، واستغرب من نظام العلاقات الاجتماعية بشكل عامّ، فأدان رجال أيولاتن باعتبارهم فاقدين للغـــيرة الذكـــورية، وهي العلامة المميزة للرجولة طبقاً لفهم ابن بطوطة، فانفرط الـــرباط المقدس بين المرأة والرجل؛ فالنساء لا يحتشمن، ولا يحتجبن، ويصاحبن من الرجال ما شاء لهن، فلا ينكر ذلك عليهن.

يـــصاحب قاضي أيولاتن، الذي يمثل الضابط الأخلاقي للشريعة، امرأة شابة دونمـــا أي تعـــارض بـــين القيم التي يؤمن بها، وهذا الضرب من العلاقات الحرّة يـــستدرج غضب ابن بطوطة. صديق له، ورفيق سفر، لا يمانع من اختلاء زوجته بـــصاحبها. يقـــاطعهم ابن بطوطة محتجًّا، ويعتبر ذلك رعونة. هذا الموقف سلوك عملي على رفضه نمط الأعراف الاجتماعية السائد في أيولاتن.

تـــثير المرأة اهتمام ابن بطوطة، وتتركز ملاحظاته عليها، ولكن الخلاصة التي يـــريد الانتهاء إليها تتصل بالرجل ومركزيته، إنه بحسب تصوره دون ما ينبغي أن يكون عليه، مركزية الذكورة تعرضت لتصدّع كبير لا يُرتَق في هذه الأنحاء بسبب ضمور الرجولة؛ فالنساء يعشن فوضى العلاقات، والانتساب تحدده القرابة من الأم ولـــيس الأب، والـــورثة هم أبناء الأخت، وليس أبناء الرجل نفسه. وهذا يعني أن الـــنظام العـــامّ لمركـــزية الذكورة مخروم في صلبه، وهو مخالف للشريعة التي يؤمن ابن بطوطة بها، ولا نظير له في العالم، بالنسبة له، إلاّ عند كفار المليبار في الهند (وفي قبائل الخرلخ في أقصى الشمال، كما ذكر أبو دُلف).

ولكـــن ينبثق عجب أكبر من ثنايا كل هذا، فأهل أيولاتن مسلمون محافظون علـــى الـــشرائع، ونساؤهم مصليات. فكيف تتآلف النقائض فيما بينها؟ يمثل كل ذلـــك صـــدمة لابن بطوطة دونها الصدمات الثقافية التي مرّ بها في بلاد الشرق. لم يكن من المفهوم له التعايش والتفاعل بين القيم النصية السماوية، والقيم الاجتماعية الأرضـــية. أهـــل أيولاتن تقبلوا ذلك، ولكنه كان مثار استغراب ابن بطوطة، ففرّ هارباً عن البلاد.

هـــذه الملاحظات المباشرة يمكن اعتبارها وثيقة مهمة ليس على نمط العلاقات الـــتي وصـــفها ابن بطوطة، إنما على الفهم الخاصّ لها من قبله. وقد تبينت درجة

اشمئـزازه مـنها، ومقاطعـته لأقرب الناس إليه بسببها، ولكن حينما يتعلق الأمر بموضوع آخر أشد خطورة، يغير ابن بطوطة وسائله وأحكامه، الموضوع هذه المرة أكـل لحوم البشر، والوسيلة هي الأخبار والمرويّات. تظهر المرويّات حينما تصبح معرفة الحقائق مستحيلة.

10 – لحوم نيئة، ولحوم ناضجة:

قال ابن بطوطة: أخبرني فربامغا أن منسى موسى كان معه قاضٍ من البيضان يكنّـى بأبـي العباس، ويعرف بالدكالي؛ فأحسن إليه بأربعة آلاف مثقال لنفقته، فلمّـا وصـلوا إلى ميمة شكا إلى السلطان بأن الأربعة آلاف مثقال سرقت له من داره؛ فاستحـضر الـسلطان أمـير ميمة، وتوعّده بالقتل إن لم يحضر مَن سرقها، وطلـب الأمـير السارق فلم يجد أحداً، ولا سارق يكون بتلك البلاد، فدخل دار القاضـي، واشـتد على خدّامه، وهدّدهم، فقالت له إحدى جواريه: ما ضاع له شيء، وإنما دفنها بيده في ذلك الموضع، وأشارت له إلى الموضع، فأخرجها الأمير، وأتى بها السلطان، وعرّفه الخبر. فغضب على القاضي، ونفاه إلى بلاد الكفار الذين يأكلـون بـني آدم، فأقام عندهم أربع سنين ثم ردّه إلى بلده، وإنما لم يأكله الكفار لبياضـه؛ لأنهـم يقولون إن أكل الأبيض مضرّ لأنه لم ينضج، والأسود هو النضج بزعمهم.

وقدمَتْ على السلطان منسى سليمان جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بـني آدم، معهم أمير لهم، وعادتهم أن يجعلوا في آذانهم أقراطاً كباراً، وتكون فتحة القـرط نـصف شـبر، ويلتحفون في ملاحف الحرير، وفي بلادهم يكون معدن الـذهب. فأكـرمهم السلطان، وأعطاهم في الضيافة خادماً، فذبحوها، وأكلوها، ولطخـوا وجوههم وأيديهم بدمها، وأتوا السلطان شاكرين. وأُخبرت أن عادتهم مـتى مـا وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكر لي عنهم أنهم يقولون إن أطيب ما في لحوم الآدميات الكف والثدي[33].

أخبرني، وأُخبرت، وذُكر لي، صيغ شائعة حينما يتصل الأمر بقضية أكل لحوم البشر، ولكن ترتسم صورة تعمل خفية على إيقاظ الحذر في النفس، فما وراء هذه المملكـة قطـيع مـن الكفار أكلة لحوم البشر، لهم تقاليد خاصّة بذلك، وأذواق متميزة: الأبيض لا يؤكل فهو نيء، وأفضل ما في لحم بني آدم، لحم الأنثى: الكف،

والـــثدي. هكـــذا تتلوّن صورة الإفريقيين في مرويّات الرحلة بأحكام خاصّة، وقد تحكمت في صوغها الموجهات الثقافية والعقائدية، وجرى تمثيل سرديّ معتم لصورة الإفريقي الأسود، فاقترنت بها النواقص العقلية، والدينية، والأخلاقية، واللونية، وقد مخـــر تلك البلاد جملة من الرحّالة، ولكن لم يتوغل في الأقاصي النائية أحد منهم، وحيـــنما يتوقف رحّالة في مكان ما فإنه قبل أن يعود القهقرى يحرص على تضمين خطابـــه صدى المرويّات المخيفة عن عالم آخر يرزح تحت وحشية منقطعة النظير، عـــالم وثني، بهائمي، آكل للحم البشر، متخبط في بيداء الحيرة والفوضى، لم تمسه قيم الحق المطلقة بعد.

الهوامش

(1) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم خوري (دمشق، وزارة الثقافة 1985)، 2: 183.
(2) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، دار الثقافة، 1986)، ص 172.
(3) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 229–27.
(4) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري)، ص 79.
(5) م. ن.، ص 94.
(6) محاضرات في فلسفة التاريخ، 1: 178.
(7) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى)، ص 241.
(8) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي (بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986)، ص 63.
(9) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (بيروت، عالم الكتب، 1989)، ص 22.
(10) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 173–274.
(11) م. ن.، ص 173–174.
(12) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، المكتبة التجارية، 1964)، 1: 83.
(13) الوزّان، وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر (الرباط، الجمعية المغربية)، ص 160–159.
(14) نخبة الدهر، ص 269.
(15) مقدمة ابن خلدون، ص 63.
(16) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ص 30–31.
(17) البكري، المسالك والممالك، تحقيق فان ليوفن وأندري فيري (تونس، الدار العربية للكتاب 1992)، ص 321.
(18) م. ن.، ص 324.
(19) الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، دار الجيل)، ص 41–42.
(20) المسالك والممالك، ص 328.
(21) وصف إفريقية، ص 174.
(22) م. ن.، ص 176.
(23) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 206–207.
(24) نخبة الدهر، ص 269.
(25) مروج الذهب، 1: 85.
(26) تحفة الألباب، ص 39–40.
(27) المسالك والممالك، ص 865.
(28) م. ن.، ص 869–870.

(29) م. ن.، ص 870.
(30) م. ن.، ص 876.
(31) م. ن.، ص 878.
(32) رحلــة ابــن بطــوطة، تحقيــق عبد الهادي التازي (المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، 4: 245–247.
(33) م. ن.، 4: 268.

القسطنطينية في أعين الرحّالة العرب

1 - إطار تاريخي:

عـــرف الجغـــرافيون والـــرحالة العرب مدينة القسطنطينية منذ وقت مبكّر، وذكـــروها بأسمائهـــا المـــتعدّدة في مصادرهم الجغرافية: إسلامبول، وإسطنبول، والآستانة، وأشاروا إلى أسمائها القديمة أيضا، مثل: بوزنطيا، وبوزنطيوم، بيزانطيون، والتسميات الأخيرة اشتقّت، في الأصل، من اسم المغامر اليوناني Byzas الذي جاء في حوالي القرن الثامن قبل الميلاد من مدينة ميغارا، وهي من أوائل المدن الإغريقية، فأنـــشأ مـــستعمرة صـــغيرة أصبحت، فيما بعد، نواة مدينة القسطنطينية، وتلك التـــسميات كافـــة تنسب إلى بيزاس بلواحق مختلفة تتغير بين عصر وعصر حسب النسبة، وطريقة النُطق. وكانت تلك المستعمرة تشرف على ممر مائي متشعّب يحيط بهـــا من جهات ثلاث، تقابلها مستعمرة أخرى، هي كالسيدون (خلقدونية) التي خطّها الهيلينيون قبل ذلك بقليل في الطرف الآخر عبر المضيق المائي.

وســـرعان مـــا أصـــبحت المستعمرة الأولى مدينة مركزية تصارع عليها، في القـــرون اللاحقـــة، الفرس والإغريق والرومان والعرب والعثمانيون، فحوصرت، وخـــرّبت أكثر من مرة، وأعيد بناؤها باسم "أغوسطا أنطونينا". لكن الإمبراطور قـــسطنطين هـــو الـــذي مـــنحها هويتها التاريخية المعروفة حينما جعلها عاصمة للإمبراطورية في عام 330م وأطلق عليها تسمية" نوفا روم" أي "روما الجديدة" فلم تـــستجب للتـــسمية الجديـــدة، إنما عرفت بمدينة قسطنطين Konstantinopolis. واحـــتفظت، طـــوال القرون الوسطى، باسمها "القسطنطينية". على أن كل تلك التغـــيرات لم تطمـــس مفعـــول الاســـم القديم للمستعمرة الصغيرة" بيزانطيون Byzantion إذ سُـــمّي الجـــزء الـــشرقي من الإمبراطورية المتفكّكة بذلك الاسم

"الإمبراطورية البيزنطية" بعد انحلال الإمبراطورية الرومانية. وعلى إثر الفتح العثماني للمديـــنة في29 مايو/أيار 1453م جرى تسميتها بـــ "إسطنبول" ويرجّح أن اللفظ مـــنحوت من العبارة اليونانية **Eis ten Polin** أو **Is tin Polin** ومعناها: صوب المدينة، أو باتجاه المدينة. وقد خرّج بعض الباحثين اسم" إسلامبول" على أنه "مدينة الإســلام" حـــيث أراد العثمانـــيون أن يجعلوا منها الحاضرة الإسلامية ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، فأصبحت كذلك لعدة قرون.

أكثـــر الجغرافيون والرحالة العرب الأوائل من استخدام اسم" القسطنطينية" فـــورد ذكـــرها عـــند المسعودي، وابن خرداذبه، وابن رسته، وابن الفقيه، وابن الـــوردي، والبكـــري، والإدريسي، وذكرها المتأخرون باسم اسطنبول والأستانة، وتكلّمـــوا عـــنها في كافة المراحل التاريخية والسياسية والدينية التي مرّت بها. ومن الـــصعب إحصاء عدد الرحّالة الذين زاروها في حقبتيها البيزنطية والعثمانية، ولكن تـــراثا ضـــخما مـــن المدوّنات الجغرافية، وأدب الرحلة، تراكم حول هذه المدينة المركزية التي ظلت مثار اهتمام سائر الإمبراطوريات الكبرى المتنافسة.

نريد الوقوف على صور القسطنطينية في أعين ثلاثة من الرحّالة العرب الذين دفعتم ظروف متباينة لزيارتها، أولهم هارون بن يحيى الذي أُسر، واقتيد إلى المدينة في حـــوالي العقد الأخير من القرن التاسع الميلادي، وربما يكون قد حدث ذلك في عـــام 886 م أو بعده بسنوات قليلة، أي في عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله الـــذي حكم بين الأعوام 870–892م، أو المعتضد بالله الذي حكم بين الأعوام 893–902م. ويوافق ذلك تقريبا عهدي الإمبراطور البيزنطي باسيليوس الأول الذي حكم بين الأعوام 867–886م. ثم ليو السادس في الأعوام 886–912م، لكن بعض المحقّقـــين من أمثال "كراتشوفسكي" رجّح أن يكون ذلك قد وقع في عام 900 م، واســـتبعد أن يكـــون أسر هارون قد وقع في عام 912، فذلك عنده" فرض بعيد الاحتمال"[1].

أورد ابـــن رسته المتوفى نحو عام 912م نص رحلة هارون في كتابه "الأعلاق النفيسة" فروايته قريبة جدا من الزمن الذي يفترض بأن هارون بن يحيى قد أسر فيه. ويستبعد أن يكون التاريخ الأخير هو الصحيح، ففيه توفي ابن رسته نفسه، ولا بد أن تكـــون رحلة هارون معروفة قبل ذلك سنوات تتيح لذلك الجغرافي أن يدرجها في كـــتابه. وليس من المعروف كيفية حصول ابن رسته على الرواية التفصيلية التي

جـــاءت علـــى لسان هارون. وبالنظر للجهل المصاحب لظروف الأسر، ومصير الأسير نفسه، فلا يعرف على وجه التحديد كيف منحت الفرصة لهارون للتجوال في أنحـــاء المديـــنة ووصفها وصف عارف إلا على اعتبار أنه قد حرّر من الأسر، ومكـــث فـــيها مدة أتاحت له كل ذلك، ثم أُخذ إلى روما بعد ذلك، إذ سرعان مـــا أصـــبحت روايته أصلا معتمدا لكثير من المظان الجغرافية التي أتت على ذكر المدينـــتين، فيما بعد. ويرجّح أنه أول عربـــي زار القسطنطينية وقدّم عنها وصفا شـــاملا، وقد تكشّفت معرفته الجغرافية والدينية والتاريخية بأحوال المدينة على نحو مثير للتقدير.

أما الرحالة الثاني، فهو ابن بطوطة (1304–1377م) الذي زار المدينة، وهو في الـــثلاثين من عمره، قادما من جهة القرم بقافلة كبيرة تخص السلطانة (= الخاتون) الرومية "بيلون" زوجة السلطان المغولي محمد أوزبك خان، لزيارة أهلها، ومكث في المديـــنة ستة وثلاثين يوما، وذلك في بداية خريف عام 1334م، وخلال هذه الفترة كـــان الإمبراطور هو أندرونيكوس الثالث الذي حكم بين الأعوام 1328–1341م، وقدّم ابن بطوطة وصفا شائقا عن المدينة في رحلته "تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار".

وثالـــث هـــؤلاء الرحّالة هو الإمام محمد رشيد رضا (1865–1935م) الذي زارهـــا في عام 1909 بعد سنة من إعادة العمل بالدستور العثماني المعطّل إذ بدأت الحقـــبة الدستورية، وقد توجّه الإمام إلى المدينة، للسعي في إنشاء معهد إسلامي، والتوسّط لتحقيق التفاهم بين عنصري السلطنة الأكبرين العرب والترك، فطاف في أرجـــاء عاصـــمة الخلافة، وكتب عنها في مجلته "المنار" سلسلة انطباعات ظهرت خلال عام 1910م، ثم جُمعت، فيما بعد، ونُشرت في كتاب "رحلات الإمام محمد رشيد رضا".

ومـــن الجديـــر بالذكـــر أن الجغرافيين العرب قد اعتمدوا على ملاحظات الـــرحّالة في معظـــم ما أوردوه عن المدينة من أوصاف فيما بعد، وأخصّ منهم الحميري في كتابه "الروض المعطار في خبر الأقطار"[2] الذي أعاد سبك ما تركه الـــسابقون علـــيه، فكانت المدونة الكتابية حولها تنمو، ويعاد صقلها، بين عصر وآخر، دونما يطرأ عليها تغيير كبير. وبالنظر لأهمية نصوص الرحّالة العرب حول المديـــنة، وتعـــذّر الحصول عليها إلا بصعوبة، فقد حرصنا على إيرادها كاملة في

تـــضاعيف هذا الفصل الذي يتطلّع إلى تقديم تحليل مقارن يقوم على تباين رؤية الـــرحّالة العـــرب للقـــسطنطينية في ضوء مواقفهم الدينية والفكرية، آخذين في الحـــسبان أن الفارق الزمني بين الصورتين الأولى والثانية تقارب 450 عاما، وبين الثانية والثالثة نحو 575 سنة، فخلال أكثر من ألف سنة تعاقب على حكم المدينة عدد كبير من الأباطرة، والملوك، والبابوات، والسلاطين، وعرفت لحظات صعود تاريخي كبير، ولحظات أفول وتراجع، ومع ذلك فقد حافظت على تنوعها الديني والعرقي والثقافي، وعلى موقعها الرمزي كونها العروة التي ربطت الشرق بالغرب، والإســـلام بالمـــسيحية. وكانت نقطة التماس بين المركزيتين الإسلامية والغربية، وموضوعا للتنافس بينهما.

2 – هارون بن يحيى أسيرا في القسطنطينية:

أورد ابـــن رســـته في مطلع القرن العاشر الميلادي رحلة هارون بن يحيى إلى القـــسطنطينية الـــتي اقتيد إليها أسيرا من بلاد الشام، وحُمل على طريق البحر في المـــراكب باتجاه العاصمة البيزنطية، فساروا ثلاثة أيام حتى بلغوا أنطالية، وهي على ســـاحل البحـــر، ثم حملوا منها مسيرة ثلاثة أيام في الجبال والأودية والمزارع، حتى انتهـــي بهم الارتحال إلى مدينة يقال لها نقية (= نيقية) وهي مدينة عظيمة بها ناس كـــثير، ثم انتهوا بعد ثلاثة أيام إلى مدينة يقال لها سنقرة، وهي صغيرة في صحراء ملـــساء. ويكتفى ابن رسته بهذا القدر الوجيز من التلخيص الواصف لمرور هارون بـــن يحيى في الأناضول، ثم ينتقل مباشرة إلى تضمين رحلته بضمير المتكلّم في ثنايا كـــتاب "الأعـــلاق النفيسة". وهي تمثل ملاحظات شاهد عيان من الدرجة الأولى لمدينة كبيرة أثارت الاهتمام في نفس هارون، مثلما أثارت الدهشة والعجب.

قال هارون بن يحيى".. ثم خرجنا مشاة، فمشينا في الصحراء، ويمنتنا ويسرتنا قرى للروم حتى انتهينا إلى البحر في مقدار يومين، ثم ركبنا البحر فسرنا مقدار يوم حـــتى انتهيـــنا إلى مدينة قسطنطينية، وهي مدينة عظيمة. اثنا عشر فرسخا في اثني عـــشر فرسخا. وفرسخهم على ما ذكر ميل ونصف. ويحيط البحر مما يلي المشرق مـــنها وغـــربيّها صـــحراء يؤخذ منها إلى الرومية (= مدينة روما) وعليها حصن، والباب الذي يؤخذ منه إلى الرومية من ذهب وإلى جانبه ناس من خدمه، ويسمّى بـــاب الذهب. وعلى الباب تماثيل خمسة على مثال الفيلة، وتمثال على صورة رجل

قـــائم قـــد أخذ بزمام تلك الفيلة. ولها باب مما يلي الجزيرة يقال له باب بيغاس، موضع يتنـــزّه الملك إليه، وهو باب من حديد.

وبقـــرب الكنيسة في وسط المدينة بلاط الملك، وهو قصر وإلى جانبه موضع يقـــال له البذرون (= يرجّح أنه يقصد Hippodrome أي ساحة الألعاب العامة في قلـــب المدينة) وهو يشبه الميدان يجتمع فيه البطارقة فيشرف عليهم الملك من قصره في وســـط المديـــنة. وقد صور في القصر أصنام مفرغة من صفر على مثال الخيل، والـــناس، والوحـــوش، والسباع، وغير ذلك. وعلى غربـــي الميدان مما يلي باب الـــذهب بابان يسوقان إلى هذين البابين ثمانية من الخيل، وهناك عجلتان من ذهب يـــشدُّ كل عجلة على أربعة من الخيل، ويركب فوق العجلة رجلان قد البسا ثيابا منـــسوجة بالـــذهب، ويتركها تجري بما نيط إليها من العجل حتى تخرج من تلك الأبواب فتدور على تلك الأصنام ثلاث دورات، فأيُّها سبق صاحبها ألقي إليه من دار الملـــك طوق من ذهب ورطل ذهب، وكلّ من في قسطنطينية يشهدون ذلك الميدان ويبصرون.

وعلى قصر الملك سور واحد يحيط بجميع القصر، ودورانه فرسخ. أحد جنباته ممـــا يلـــي المغـــرب متصل بالبحر وله ثلاثة أبواب من حديد، يقال لأحدها باب البيدرون، والآخر باب المنكنا، والثالث باب البحر. وأما باب البيدرون فتدخل في دهليز مقدار مائة خطوة في عرض خمسين خطوة، وعلى الجانبين من الدهليز أسرّة موضـــوعة علـــيها فرش من ديباج ومضربّات ووسائد، وعليها قوم من السودان متنصّرة بأيديهم أترسة ملّبسة ذهباً، ورماح عليها ذهب.

وأما باب المنكنا فتدخل إلى دهليز طوله مقدار مائتي خطوة في عرض خمسين خطـــوة مفروش بالرخام وأسرّة موضوعة في جانبـــي الدهليز عليها قوم خَزر في أيـــديهم القسُّى، وفي الدهليز أربعة حبوس: حبس منها للمسلمين، وحبس لأهل طرســـوس، وحبس للعامّة، وحبس لصاحب الشرط. وباب البحر فإنّك تدخل في دهليز طوله ثلثمائة خطوة في عرض خمسين خطوة، وهو مفروش بآجر أحمر. وفي الدهليـــز أســـرّة يمنة ويسرة عليها فرش متخذة، وعليها قوم أتراك بأيديهم القسُّى والأترســـة، فتمضي في الدهليز حتى تنتهي إلى فضاء مقدار ثلثمائة خطوة ثم تنتهي إلى الستر المعلّق على الباب الذي يفضي إلى الدار، ويسرة الداخل كنيسة الملك (= يرجّح أنه يقصد بها آيا صوفيا) ولها عشرة أبواب أربعة منها ذهب وستة فضة، وفي

المقصورة التي يقف عليها الملك موضع أربع أذرع في أربع أذرع مرصّع ذلك الموضع بالدُّرّ والياقوت، وكذلك مسنده الذي يستند إليه مرصّع بالدر والياقوت.

وعلى باب المذبح أربعة أعمدة من رخام منقورة من قطعة واحدة، وطول المذبح الذي يصلّى عليه القُسُّ ستة أشبار في عرض ستة أشبار، وهو قطعة خشب عود قماريّ مرصّع بالدرّ والياقوت يقف عليه قُسّ الملك. وسائر سقوف الكنيسة كلّها آزاج معمولة من الذهب والفضة. ولهذه الكنيسة أربعة صحون كل صحن منها مائتا خطوة في عرض مائة خطوة. وأما الصحن الشرقي ففيه جرن محفور من رخام طوله عشر أذرع في عرض مثلها، وقد نصب هذا الجرن على رأس عمود من رخام ارتفاعه من الأرض أربع أذرع قد عقد عليه قبّة من رصاص، وأعلى القبّة قبّة من فضة تحمل هذه القبّة اثنا عشر عموداً طول كل عمود أربع أذرع أحد أعمدتها على رأسه صورة بازى، وعلى الثاني صورة حمل، وعلى الثالث صورة ثور، وعلى الرابع تمثال ديك، وعلى الخامس تمثال أسد، وعلى السادس تمثال لبوة، وعلى السابع تمثال ذئب، وعلى الثامن تمثال قبج، وعلى التاسع تمثال طاوس، وعلى العاشر تمثال فرس، وعلى الحادي عشر تمثال فيل، وعلى الثاني عشر تمثال ملك.

وبالقرب من هذه القبّة في هذا الصحن على مائتي خطوة صهريج قد أجرى منه الماء إلى تلك التماثيل على رؤوس الأساطين، فإذا كان يوم عيدهم ملء ذلك الصهريج بمقدار عشرة آلاف دورق نبيذ، وألف دورق عسل أبيض يطرح على ذلك الشراب، فيطيّب بالسنبل والقرنفل والدارصيني مقدار حمل، ويغطّى ذلك الصهريج إلاّ شيئا منه بشيء، فإذا خرج الملك إلى خارج، ودخل الكنيسة، وقع عينه على تلك الصور وما ينبع من أفواهها وآذانها من ذلك الشراب، فيجتمع في الجرن حتى يمتلئ، فيسقى كلّ من خرج معه من حشمه إلى العيد كل واحد شربة. فإذا رفعت الستر ودخلت الدار فهو صحن عظيم طوله أربع مائة خطوة في مثلها مفروش بالرخام الأخضر مزوّق الحيطان بالفسيفساء وألوان التزاويق. وعلى اليمنى من داخل الدار بيت مال الملك، وفي جوفه تمثال فرس قائم عليه فارس قد اتخذت عيناه من ياقوتتين حمراوين. وعلى شمال الداخل مجلس يكون طوله مائتي خطوة في عرض خمسين خطوة، وفي المجلس مائدة من خلنج ومائدة من عاج.

وفي الصدر من المجلس مائدة من ذهب، فإذا انقضى العيد وخرج من الكنيسة جاء الملك إلى هذا المجلس فقعد في الصدر على مائدة الذهب، وهو يوم الميلاد،

ويؤمـــر فيؤتى بأسارى المسلمين، فيقعدوا على تلك الموائد، وتحمل إليه عند قعوده في الصدر أربع موائد من ذهب تحمل كل مائدة على عجلة. يقال إن إحدى تلك الموائد كانت لسليمان ابن داود عليه السلام مرصّعة بالدّر والياقوت، والثانية لداود علـــيه السلام مرصّعة أيضا، والثالثة مائدة قارون، والرابعة مائدة قسطنطين الملك، فتوضع بين يديه ولا يؤكل عليها إنما تترك ما دام الملك على مائدته، فإذا قام رفعت ثم يؤتـــى بالمسلمين وعلى تلك الموائد من الحارّ والبارد أمر عظيم، ثم ينادى منادى الملك فيقول: وحياة رأس الملك، ما في هذه الأطعمة شيء من لحم خنـــزير، وينقل إلـــيهم تلك الأطعمة في صحاف الذهب والفضة, ثم يؤتى بشيء يقال له الأرقنا، وهو شيء متّخذ من الخشب المربع على صنعة معصرة، وتغشى تلك المعصرة بأدم وثيق، ثم يجعل فيه ستون أنبوبة من صفر رؤوسها إلى أنصافها إلى فوق قد غشيت تلك الأنابيب بالذهب فوق الأدم حتى لا يبين منها إلا اليسير على تقارب أقدارها واحدة أطول من الأخرى.

وإلى جانـــب هذا الشيء المربع ثقب يجعل فيه منفخ ككور الحدادين، ويؤتى بـــثلاثة صـــلبان فـــيجعل اثنان منها في طرفيه وواحد في الوسط، ثم يؤتى برجلين يـــنفخان في ذلـــك المنفخ، ويقوم الأستاذ فيحسب على تلك الأنابيب فيتكلم كل أنبوبة بحالها على حسب ما يحسب عليه من الثناء على الملك، والقوم كلهم جلوس علـــى المـــوائد، ويدخل عليه عشرون رجلا بأيديهم الحلباقات والحلباق والصنج يضربون فيها ما داموا يأكلون ويطعمون على هذه الصفة اثني عشر يوما، فإذا كان آخر هذه الأيام يعطى كل أسير من المسلمين دينارين وثلاثة دراهم، ثم يقوم الملك ويخرج من باب البيدرون.

خـــروج الملـــك إلى الكنيـــسة العظمى التي للعامة(= رجّح بعض الباحثين أن المقصود بها دير إستديوس الذي بني في نحو منتصف القرن الخامس الميلادي) يأمر بأن يفـــرش له في طريقه من باب القصر إلى الكنيسة التي للعامة في وسط المدينة حصر، ويطرح فوقها رياحين وخضرة، ويزيّن الحائط يمنة ويسرة من ممره بالديباج، ثم يخرج بـــين يديـــه عشرة آلاف شيخ عليهم ديباج أحمر مسبلة شعورهم إلى أكتافهم ليس علـــيهم برانس، ثم يجيء خلفهم عشرة آلاف شاب عليهم ديباج أبيض مشاة كلهم، ثم يجـــيء عشرة آلاف غلام عليهم ديباج أخضر، ثم يجيء عشرة آلاف خادم عليهم ديـــباج لون السماء في أيديهم الطبرزينات الملبسة ذهبا، ثم يجيء بعدهم خمسة آلاف

خــصي أواسط عليهم ملحم خراساني أبيض بأيديهم صلبان ذهب، ثم يجيء بعدهم عــشرة آلاف غــلام أتراك وخزر عليهم صدر مسيّرة بأيديهم رماح وأترسة ملبسة كلها ذهبا، ثم يجيء مائة بطريق من الكبار عليهم ثياب الديباج الملّون بأيديهم مجامر مــن ذهــب يبخرون بالعود القمارى، ثم يجيء اثنا عشر بطريقا من رؤساء البطارقة عليهم ثياب منسوجة بالذهب في يد كل واحد قضيب من ذهب، ثم يجيء مائة غلام عليهم ثياب مشهّرة مرصّعة باللؤلؤ يحملون تابوتا من ذهب فيه كسوة الملك لصلاته، ثم يجيء رجل بين يديه يقال له الرحوم، يسكّت الناس، ويقول: اسكتوا.

ثم يجيء رجل شيخ وبيده طشت وإبريق من ذهب مرصّعان بالدرّ والياقوت، ثم يقــبل الملك وعليه ثياب الأكسيمون، وهي ثياب من إبريسم منسوج بالجوهر، وعلــى رأسه تاج، وعليه خفّان أحدهما أسود والآخر أحمر، وخلفه الوزير. وبيد الملــك حــقّ من ذهب فيه تراب، وهو راجل كلما مشى خطوتين يقول الوزير بلــسانهم "من رمونت إبيابطرا" وتفسيره "أذكروا الموت". فإذا قال له ذلك، وقف الملــك، وفتح الحقّ، ونظر إلى التراب، وقبّله، وبكى. فيسير كذلك حتى ينتهي إلى بــاب الكنيسة، فيقدّم الرجل الطشت والإبريق فيغسل الملك يده، ويقول لوزيره "إنّــي بريء من دماء الناس كلهم؛ لأن الله لا يسألني عن دمائهم، وقد جعلتها في رقبتك". ويخلع ثيابه التي عليه على وزيره، ويأخذ دواة بلاطس، وهي دواة الرجل الذي تبرّأ من دم المسيح عليه السلام، ويجعلها في رقبة الوزير، ويقول له "دن بالحق كما دان بلاطس بالحق". ويدور به على أسواق قسطنطينية، فينادون به "دن بالحق كما قلّدك الملك أمور الناس".

ثم يأمــر الملــك بإدخال أساري المسلمين الكنيسة، فينظرون إلى تلك الزينة والملك، فيصيحون "أطال الله بقاء الملك سنين كثيرة" ثلاث مرات. ثم يؤمر فيخلع علــيهم، ويــساق خلفــه ثلاث جنائب شهب عليها سروج ذهب مرصّعة بالدرّ والياقوت، وجلال ديباج مرصّعة أيضا بمثل ذلك لا يركبها فيدخلوها إلى الكنيسة، ولهــا بهــا لجــام معلّق، يقولون إنه متى أخذت الدابّة اللّجام في فمها ظفرنا ببلاد الإســلام، فتجيء الدابّة، فتشم اللجام، فتراجع إلى خلفها، و لم تتقدّم إلى اللجام. ويقال إن هذه الدوابّ من نسل دابّة كانت لأوسطاط.

ثم ينــصرف الملك من الكنيسة إلى قصره. وفي غربــي الكنيسة، على عشرة خطــى، عمــود يكون طوله مقدار مائة ذراع، وهو مركّب عمود على عمود قد

شبّك العمود بسلاسل من فضّة على رأس العمود مائدة من رخام مربّعة أربع أذرع في أربع أذرع، وفوقها قبر معمول من رخام فيه أسطليانس الذي بنى هذه الكنيسة، وفـوق القبر تمثال فرس من صفر، وفوق الفرس صورة أسطليانس وعلى رأسه تاج مـن ذهب مرصّع بالدرّ والياقوت (= ربما قصد به تمثال الإمبراطور تيودوسيوس). وذكـر أنـه تاج هذا الملك، ويده اليمنى قائمة كأنه يدعو الناس إلى قسطنطينية. وعلى الباب الغربـي من الكنيسة مجلس فيه أربعة وعشرون بابا صغارا، كل باب شبر في شبر معمولة على ساعات الليل والنهار؛ فكلما انقضت ساعة انفتحت منها باب من ذات نفسها، وإذا انغلقت انغلقت من ذات نفسها. وذكروا أنه اتخذ ذلك بلونيوس.

وذُكـر أن خـيلهم معلّمة لا تبرح من مكانها، ولا يحتاج إلى من يمسكها إذا نـزل عنها القُوّاد، ولا تصيح ولا تجلب، إنما يقال لها شطه فتقف كذلك إلى أن يخـرج صاحبها من عند الملك. قال (= هارون بن يحيى) فسألت بعض الناس عن أمـرها، فذهبوا بـي إلى ثلاثة تماثيل من صفر على هيئة الفرس منصوبة على باب الملـك عملها بلونيوس الحكيم طلسما للدواب ألا تصهل ولا تشغب بعضها على بعـض. وعلـى باب الملك أيضا أربع حيات معمولة من صفر، أذنابها في أفواهها طلسما للحيات ألا تضر. يقصد الصبيّ إلى حية فيأخذها فلا تضره.

ومما يلي باب الذهب من المدينة قبّة قنطرة معقودة في وسط سوق المدينة فيها صـنمان واحـد يشير كأنه يقول بيديه هاته، والآخر يشير بيده كأنه يقول اصبر سـاعة. وهمـا طلسمان، فيؤتى بالأَسارَى فيوقفون بين هذين الصنمين ينتظر بهم الفـرج، ويذهب رسول يعلم الملك ذلك، فإن رجع الرسول، وهم وقوف، ذهب بهـم إلى الحبس، وإن وافاهم الرسول، وقد جوّز بهم الصنمين، قتلوا و لم يبق منهم على أحد. ولقسطنطينية قناة ماء يدخل إليها من بلد يقال له بلغر، يجري إليها هذا النهـر من مسيرة عشرين يوما، فينقسم إذا دخل المدينة ثلاثة أثلاث، فثلث يذهب إلى دار الملـك، وثلـث يـذهب إلى حبوس المسلمين، والثلث الثالث يذهب إلى حمامـات البطارقة. وسائر أهل المدينة فإنهم يشربون الماء الذي بين العذب والمالح. وأهل بلغر يحاربون الروم، والروم تحاربهم"[3].

مـن الـصعب التحقّق فيما إذا كان نص الرحلة منسوبا بكامله إلى هارون بن يحيى، الذي يتضاءل ذكره بين رجال القرن التاسع، ولكن بالمقارنة مع الأدبيات

الجغرافية التي ظهرت في تلك الحقبة، فلا يستبعد أن ابن رسته قد تدخّل في صوغ النص بما يجعله محافظا على أسلوب الأدب الجغرافي الذي كان شائعا آنذاك، وفيه تتكرر لوازم أسلوبية ومعنوية. تظهر الأولى في الولع بالأطوال والمقاييس، والنهل من ذخيرة لفظية وصفية تلامس مظاهر الأشياء ولا تغوص فيها، فضلا عن التفاصيل الدقيقة التي تكشف مبالغة لا تخفى، ولا يتاح لأحد وصفها بسهولة، منها مثلا معرفة لغة الروم، أو فهم محاوراتهم فيها. وتتجلّى المعنوية في إسقاط تصورات إسلامية على كافة الأشكال، والتماثيل، والرسومات، باعتبارها أصناما وطلاسم، فالسرد الوصفي يقدم مشهدا شبه ثابت للقصور، والكنائس، والأسوار، والبوابات، والتماثيل، وحينما يظهر الملك في المشهد تتحرك العناصر الأخرى، من حرس، وقسوس، ورهبان، وأتباع، وينتهي المشهد بطقس ديني كرنفالي.

والحال هذه، فإذا أخذنا في الحسبان الدقة في كل ذلك، فيلزم أن تكون الفرصة قد مُنحت لهارون بن يحيى في أن يخوض التجارب التي ذكرها كاملة، ومنها تجربة الأسر، وزيارة الكنيسة الكبرى، ومعرفة اللغة، والتجوال في الطرقات، والتأمل في التفاصيل الخاصة بالأبعاد والأطوال والارتفاعات، وأعداد الحرس والرهبان، ولا يتأتّى كل ذلك لأسير، إلا إذا كان قد تحرّر من قيوده، وتخطّى تلك التجربة، فتمكّن من الاقتراب إلى عالم المدينة بكل ما فيه، إذ بدأ بوصف أسوارها، وبواباتها، والتماثيل الرابضة في طرقاتها. ثم حدّد موقع البلاط الملكي، فذكر بأنه جوار الكنيسة الكبرى، وشغل بوصف بواباته، وحراسه من أجناس مختلفة كالسودان والخزر والترك، وهذا قاده إلى ذكر سجون الأسرى، وكل منها يختصّ بجنس. ثم عرّج على العاب الفروسية، وانتهى بوصف مسهب للكنيسة الكبرى، فعرض للطقوس الدينية، والمآدب الإمبراطورية، وخروج الملك إلى كنيسة العامة لرعاية المراسيم الدينية، والإشراف على الوعظ، والدعوة إلى كبح الشهوات والملذات، والتصريح بالتبتّل، ونشر المحبة.

أرست هذه الرحلة تقاليد الوصف اللاحقة للقسطنطينية عند معظم الجغرافيين العرب، واتضحت فيها رغبة معلنة في إثارة العجب والدهشة، وتنضيد المعلومات الجغرافية. وفيها ظهر انتماء رحّالتنا إلى عالم القرون الوسطى بكل معنى الكلمة، إذ قدم من دار الإسلام حيث تتبوأ كلمة الله المكانة الأسمى، إلى دار الكفر حيث الوثنية والضلال، فعجز عن فكّ الشفرات الدينية للإيقونات، والتماثيل الخاصة

بالقديسين، والبابوات، والأباطرة، ناهيك عن الأشكال الفنية الجمالية المستلهمة من الحقـــبة الرومانية، بما فيها من تماثيل تنطوي على دلالات رمزية، أو وقائع تاريخية، أو تعود لشخصيات مرموقة من فرسان، وملوك، وأباطرة، وقديسين، فهذه المنطقة مـــبهمة عند الرجل القادم من دار الإسلام؛ لأنه كان يجهل المرجعية الثقافية لذلك العـــالم المتشابك برموزه، فأجمل القول بأنها أصنام وطلسمات. ولم يلبث أن كرّس هـــذا الأسلوب عند سائر الجغرافيين فيما بعد حيثما دار الحديث عن المدن الكبرى في دار الحرب.

3 – تجوال ابن بطوطة في أرجاء القسطنطينية:

صـــدق ابـــن جُزي حينما وصف ابن بطوطة بأنه "السائح الثقة الصدوق، جـــوّاب الأرض، ومختـــرق الأقاليم بالطول والعرض" وأنه "طاف الأرض معتبرا، وطوى الأمصار مختبرا، وباحث فرق الأمم، وسَبر سِيَر العرب والعجم". وهو الذي "طـــوى المـــشارق إلى مطلع بدرها بالمغرب". إنه ذلك الرّحول المسكون بهواجس التجوال، الذي سابق الشمس في إشراقها، وهي تزيح عن العالم غطاء الظلام، فلا غـــرابة أن يُـــسمّى "شمس الدين" وهو يستكشف بإصراره العجيب بلادا متعددة الأعـــراق والأديان والثقافات، ثم يستعيد كل ذلك في رحلة باهرة، ومدوّنة كبيرة تؤرخ للرغبة الدائمة في البحث والتعلّم.

ومعلـــوم أن ابن جزي هو مدوّن رحلة ابن بطوطة، وفي ركن بأقصى غرب دار الإسلام جلس الرحّالة يعيد بناء العالم، بإسراف واضح في السرد، ليحقق ذاته الأخـــرى التي لا شاهد على مغامرتها سواه، فبالسرد المتدافع، والغزير، أكد هويته الشخـــصية والثقافية، وهو يطوف في مشارق الأرض ومغاربها، ويمخر ديار الحرب واحدة إثر أخرى، إذ لم يرُق له أن يمكث في مكان بعينه، وما التمس العذر لنفسه في الاســـتيطان بأرض ما، ولطالما أثار الدهشة في إصراره على المضيّ في رحلاته أيًّا مـــا كانت النتائج. وفي غمار كل ذلك شهد كثيرا من الفروقات الثقافية والدينية عـــند الأمم. وتعدّ رحلته الأشمل بين الرحلات العربية، فقد غطت كثيرا من أرجاء العالم القديم برّا وبحرا.

ينبغـــي أن يـــستأثر ابن بطوطة بالاهتمام الأول فيما يخص مرويّات الارتحال العـــربية، فقد اخترق العوالم الثلاثة المعروفة في القرون الوسطى من دون أن يحجم

عـــن طقوسه الدينية والحياتية والفكرية والاجتماعية، وهي: دار الإسلام التي لمس تضاريـــسها كاملة من الغرب إلى الشرق، ومن الجنوب إلى الشمال، وتحوّل فيها ذهابـــا وعودة. ودار الحرب التي بلغ أبعد نقطة فيها، وهي الشرق الأقصى للصين، وبـــلاد الخطـــا، بمـــا في ذلك الهند وكل البلاد المجاورة لها من الشرق، فضلا عن القسطنطينية حاضرة الإمبراطورية البيزنطية، وفي البحر عبر سيلان، وجنوب شرقي آســـيا بكاملـــها. ثم دار الصلح أو دار العهد. وحيثما أقام كان يتوافق مع النسيج الثقافي العامّ، ولا يمكن القول بأن التقاليد والأعراف الدينية قد منعته من الاندماج، أو حالـــت دون ذلـــك، فقد اتصف بقدرة واضحة على التكيّف، وتخطّي الحبسة الثقافية – العقائدية المهيمنة آنذاك.

وكانت رحلاته أوسع من رحلات سلفه ماركو بولو الذي سبقه إلى أصقاع الشرق بحوالي ستين سنة. وكما قال" بوكهارت" في وقت مبكر من القرن التاسع عـــشر فـــإن ابن بطوطة أعظم رحّالة دوّن ملاحظاته عن العصر الوسيط، وفضّله "كراتشكوفـــسكي" علـــى "ماركـــو بولو" حينما قرر أن إحساسه العميق بالبعد الحـــضاري للـــشرق كان أعمق بكثير ممّا لدى سلفه الطلياني. وفي وقت كان فيه "ماركـــو بولـــو" قـــد شُغل بالمتاجرة التي استأثرت على ما سواها باهتمامه، فإن ابـــن بطوطة شغل بكل شيء، وتعدّ رحلته، طبقا للمعايير السائدة في ثقافة القرون الوســـطى، رحلـــة في طلب العلم بالمعنى الواسع للكلمة، إذ تتبع الأولياء والفقهاء حيثما كانوا، فما أن يطرق سمعه اسم أحدهم إلاّ ويغيّر مساره إليه من أجل اللقاء والتـــبرك به، ومع أنه تزهّد، ووزع ثروته الكبيرة على الفقراء، لكنه بالإجمال عاش حـــياة متجدّدة وحيوية، أنعشها بالزواج في كل بلد زاره تقريبا. وكان قادرا على التعايش والتفاعل بصورة ندر مثيلها في ذلك الوقت.

لم ينظـــر ابن بطوطة لكثير من الأمم باعتبارها كتلا صمّاءَ لا تاريخ لها، ولا هويات، إنما كان الاختلاف ينعش مخيلته وذاكرته على حدّ سواء باستثناء الطقوس الوثنـــية الـــتي ظل يتحفّظ عليها. وكان حريصا على تتبع الأشياء حيثما كانت، وكـــثيرا ما كان ذلك يكلفه جهدا ومشقّة، ويعرّضه لأخطار حقيقية. وبسبب كل هـــذا جـــاءت رحلـــته نصًّا ثقافيًّا متعدد المستويات، فهي مدوّنة شديدة الثراء في كشف العالم الوسيط. ويمكن اعتبارها دون تحفّظ أحد المصادر الكبرى عن أحوال العـــالم في ذلـــك العصر، ليس لأنها السجل الذي ضم بين دفتيه صورة الأحداث،

والأفكـــار، والـــصراعات، وتقاليد الشعوب، والعقائد الدينية والدنيوية، فحسب، وإنمـــا لأنهـــا لم تأخذ مسارا واحدا في الوصف والحكم، فهي تضع معا الأمور في تناقـــضاتها وتعارضـــاتها، وتقـــدح وتمـــدح، لكـــن استنادا إلى أدلة تتصل برؤية ابـــن بطـــوطة، ومعتقده، والنسق الثقافي الذي يغذّي شخصيته، وأهم ما كان يثير سخطه الطقوس الوثنية التي يلاحظها بحنق معلن في دار الحرب.

انطلـــق ابن بطوطة باتجاه القسطنطينية من جهة البحر الأسود في العاشر من شوال 734هـــ الموافق 14 حزيران 1334م في صحبة الخاتون بيلون، وهي الزوجة الـــرومية للسلطان محمد أزوبك خان، وهو ملك مغولي من القبيلة الذهبية توفي في عـــام 1342م. كانت بيلون تروم زيارة أهلها لوضع مولودها بينهم، وقد حافظت ســـرا علـــى نصرانيتها، وخططت للبقاء في القسطنطينية، فلم تعد إلى زوجها عند انتهاء الزيارة.

رافـــق ابن بطوطة قافلة ضخمة تمثّل موكب السلطانة المتجه إلى القسطنطينية "كـــان عسكر الخاتون نحو خمسمائة فارس منهم خدامها من المماليك والروم نحو مائـــتين، والـــباقون مـــن التـــرك. وكان معها من الجواري نحو مائتين، وأكثرهن رومـــيات. وكـــان لهـــا من العربات نحو أربعمائة عربة، ونحو ألفي فرس لجرّها وللركوب ونحو ثلاثمائة من البقر ومائتين من الجمال لجرّها، وكان معها من الفتيان الروميين عشرة، ومن الهنديين مثلهم. وقائدهم الأكبر يسمى بسنبل الهندي، وقائد الـــروميين يـــسمى بميخائـــيل. ويقول له الأتراك لؤلؤ، وهو من الشجعان الكبار. وتـــركت جـــواريها وأثقالهـــا بمحلة السلطان إذ كانت قد توجّهت برسم الزيارة ووضع الحمل".

وبعـــد رحلة طويلة حرص ابن بطوطة على وصفها بالتفصيل، وصلوا جميعا "سرداق" وهي مدينة "سولديا" الحالية في جزيرة القرم، وكانت "على ساحل البحر ومرساها من أعظم المراسي وأحسنها". ثم توجهوا إلى مدينة "بابا سلطوق" وكان "بينها وبين أول عمالة الروم ثمانية عشر يوما في برية غير معمورة منها ثمانية أيام لا ماء بها، يتزود لها الماء ويحمل في الروايا والقرب على العربات". وفي الطريق كانت الـــسلطانة تكرم ابن بطوطة "متى أتيتها تبعث إلي بالفرسين والثلاثة وبالغنم فكنت أتـــرك الخـــيل لا أذبحها، وكان من معي من الغلمان والخدم يأكلون مع أصحابنا الأتراك، فاجتمع لي نحو خمسين فرسا وأمرت إلي الخاتون بخمسة عشر فرسا".

ولم يلبث الركب أن دخل البرية في منتصف ذي القعدة (25 يوليو/تموز 1334) فـ "كان سيرنا من يوم فارقنا السلطان إلى أول البرية تسعة وعشرين يوما، وإقامتنا خمسة. ورحلنا من هذه البرية ثمانية عشر يوما مضحي ومعشي وما رأينا إلا خيرا والحمد لله. ثم وصلنا بعد ذلك إلى حصن مهتولي، وهو أول عمالة الروم. وبينه والقسطنطينية مسيرة اثنين وعشرين يوما منها ستة عشر يوما إلى الخليج وستة منه إلى القسطنطينية". وعاد بعض المرافقين في هذه المرحلة من الطريق، وبقي مع السلطانة ناسها الخلّص، فكان" يؤتى إليها بالخمور في الضيافة فتشربها وبالخنازير، وأهملت الصلاة، وتغيرت البواطن لدخولنا في بلاد الكفر".

ثم استُقبلت القافلة من قبل الروم استقبالا حافلا من عليّة القوم يتقدمه أخوها وشقيقها في خمسة آلاف فارس شاكين السلاح. وبتقدّم القافلة كان يتضاعف عدد المستقبلين "وصل أخو الخاتون وليّ العهد في ترتيب عظيم وعسكر ضخم من عشرة آلاف مدرع وعلى رأسه تاج وعن يمينه نحو عشرين من أبناء الملوك وعن يساره مثلهم، وقد رتب فرسانه على ترتيب أخيه سواء إلا أن الحفل أعظم والجمع أكثر، وتلاقت معه أخته في مثل زيها الأول وترجلا جميعا، وأوتي بخباء حرير فدخلت فيه ولا أعلم كيفية سلامها".

وتوقف الركب يرتاح على مسافة عشرة أميال من القسطنطينية" فلما كان الغد خرج أهلها من رجال ونساء وصبيان ركبانا ومشاة في أحسن زي وأجمل لباس، وضربت عند الصبح الأطبال والأبواق والأنفار وركبت العساكر. وخرج السلطان وزوجته أم هذه الخاتون وأرباب هذه الدولة والخواص، وعلى رأس الملك رواق يحمله جملة من الفرسان ورجال بأيديهم عصى طوال في أعلى كل عصا شبه كرة من جلد يرفعون بها الرواق، وفي وسط الرواق مثل القبة يرفعها الفرسان بالعصى، ولما أقبل السلطان اختلطت العساكر وكثر العجاج".

ويمضي ابن بطوطة في وصفه الاستقصائي، وقد لاحت المدينة أمامه" كان دخولنا عند الزوال أو بعده إلى القسطنطينية العظمى (= الأسبوع الثاني من سبتمبر/أيلول 1334م) وقد ضربوا نواقيصها حتى ارتجّت الآفاق لاختلاف أصواتها، ولما وصلنا الباب الأول من أبواب قصر الملك وجدنا به مائة رجل معهم قائد لهم فوق دكانة، وسمعتهم يقولون "سراكنوا سراكنوا" ومعناها المسلمون (= وتطلق

علـــى العرب أيضا، والروم تسمي العرب سارقنوس أي عبيد سارة زوجة إبراهيم) ومـــنعونا مـــن الدخـــول. فقال لهم أصحاب الخاتون "إنهم من جهتنا" فقالوا "لا يدخلون إلا بإذن" فأقمنا بالباب. وذهب بعض أصحاب الخاتون فبعث من أعلمها بذلك، وهي بين يدي والدها، فذكرت له شأننا فأمر بدخولنا، وعيّن لنا دارا بمقربة مـــن دار الخاتون، وكتب لنا أمرا بأن لا نُعترض حيث نذهب من المدينة، ونودي بذلك في الأسواق، وأقمنا بالدار ثلاثا، فبعث إلينا الضيافة من الدقيق والخبز والغلة والدجاج والسمن والفاكهة والحوت والدراهم والفرش.

وفي الـــيوم الـــرابع دخلنا على السلطان، واسمه تكفور بن السلطان (= كان الحكـــم خلال هذه الفترة لأندرونيكوس الثالث باليولوج الذي حكم بين الأعوام 1328-1341م، والوصـــف "تكفور" أطلقه المسلمون على ملوك الروم وسواهم، ويقـــصدون به الطاغية الكافر) وأبوه السلطان جرجيس بقيد الحياة (= لا يعرف إمـــبراطور بهذا الاسم طوال الفترة التي حكمت فيها أسرة باليولوج من عام 1261 لغايـــة عام 1453م حيث سقطت القسطنطينية بيد العثمانيين) لكنه تزهّد وترهّب وانقطع للعبادة في الكنائس وترك الملك لولده.

وفي الـــيوم الرابع من وصولنا إلى القسطنطينية بعثت إليّ الخاتون الفتى سنبل الهندي، فأخذ بيدي وأدخلني إلى القصر، فجزنا أربعة أبواب في كل باب سقائف بها رجال وأسلحتهم وقائدهم على دكانة مفروشة، فلما وصلنا إلى الباب الخامس تـــركني الفتى سنبل، ودخل ثم أتى ومعه أربعة من الفتيان الروميين، ففتشوني لئلا يكون معي سكين، وقال لي القائد: تلك عادة لهم لا بد من تفتيش كل من يدخل علـــى الملك من خاص أو عام غريب أو بلدي، وكذلك الفعل بأرض الهند، ثم لما فتشوني قام الموكل بالباب، فأخذ بيدي وفتح الباب وأحاط بـــي أربعة من الرجال أمـــسك اثـــنان بكمـــي واثنان من ورائي، فدخلوا بـــي إلى مشور كبير حيطانه بالفسيفـــساء قد نقش فيها صور المخلوقات من الحيوانات والجماد في وسطه ماء ومن جهتها الأشجار، والناس واقفون يمينا ويسارا سكوتا لا يتكلم أحد منهم. وفي وسط المشور ثلاثة رجال وقوف، أسلمني أولئك الأربعة إليهم، فأمسكوا بثيابـــي كما فعل الآخرون، وأشار إليهم رجل، فتقدموا بـــي، وكان أحدهم يهوديا فقال لي بالعربـــي "لا تخف فهكذا عادتهم أن يفعلوا بالوارد، وأنا الترجمان، وأصلي من بلاد الشام". فسألته كيف أسلّم فقال "قل السلام عليكم".

ثم وصلت إلى قبة عظيمة والسلطان على سريره وزوجته أم هذه الخاتون (= يقـــصد بيلون) بين يديه، وأسفل السرير الخاتون وإخوتها، وعن يمينه ستة رجال، وعن يساره أربعة، وكلهم بالسلاح فأشار إلي قبل السلام والوصول إليه بالجلوس هنيهة ليسكن روعي، ففعلت ذلك ثم وصلت إليه فسلّمت عليه، وأشار أن أجلس فلـــم أفعـــل، وسألني عن بيت المقدس والصخرة المقدسة، وعن القيامة (= كنيسة القـــيامة في القـــدس)، وعن مهد عيسى، وعن بيت لحم، وعن مدينة الخليل عليه الـــسلام، ثم عـــن دمـــشق ومـــصر والعراق وبلاد الروم، فأجبته عن ذلك كله، والـــيهودي يتـــرجم بيني وبينه. فأعجبه كلامي وقال لأولاده: أكرموا هذا الرجل وأمّنوه. ثم خلع عليّ خلعة، وأمر لي بفرس ملجم، ومظلّة من التي يجعله الملك فوق رأسه وهي علامة الأمان، وطلبت منه أن يعيّن مَنْ يركب معي بالمدينة في كل يوم حتى أشاهد عجائبها وغرائبها، وأذكرها في بلادي، فعيّن لي ذلك.

ومـــن العوائد عندهم أن الذي يلبس خلعة الملك ويركب فرسه يطاف به في أسواق المدينة بالأبواق والأنفار والأطبال ليراه الناس، وأكثر ما يفعل ذلك بالأتراك الـــذين يأتـــون من بلاد السلطان أوزبك لئلا يؤذون، فطافوا بـــي في الأسواق. والمديـــنة هي متناهية في الكبر منقسمة بقسمين بينهما نهر عظيم المدّ والجزر على شـــكل وادي سلا من بلاد المغرب، وكانت عليه فيما تقدم قنطرة مبنيّة فخُرّبت، وهـــو الآن يعبر في القوارب، واسم هذا النهر أَبْسُمي (= المقصود هنا خليج القرن الذهبـــــي) وأحد القسمين من المدينة يسمى اصطنبول، وهو بالعدوة الشرقية من النهر، وفيه سكنى السلطان وأرباب دولته وسائر الناس وأسواقه وشوارعه مفروشة بالـــصفاح متـــسعة، وأهل كل صناعة على حدة لا يشاركهم سواهم، وعلى كل سوق أبواب تسد عليه بالليل وأكثر الصناع والباعة بها نساء.

والمديـــنة في سفح جبل داخل في البحر نحو تسعة أميال وعرضه مثل ذلك أو أكثـــر، وفي أعلاه قلعة صغيرة. وقصر السلطان والسور يحيط بهذا الجبل، وهو مانع لا ســـبيل لأحد إليه من جهة البحر، وفيه نحو ثلاث عشرة قرية عامرة. والكنيسة العظمـــى هـــي في وســـط هذا القسم من المدينة، وأمام القسم الثاني منها فيسمى الغَلَطَـــه، وهو بالعدوة الغربية من النهر شبيه برباط الفتح في قربة من النهر. وهذا القسم خاص بنصارى الإفرنج يسكنونه، وهم أصناف: فمنهم الجَنويّون، والبنادقة، وأهل رومية (= روما)، وأهل إفرانسا، وحكمهم إلى ملك القسطنطينية يقدّم عليه

مـــنهم مَـــنْ يرتـــضونه، ويـــسمونه القمـــص. وعليهم وظيفة في كل عام لملك القسطنطينية. وربما استعصوا عليه فيحاربهم حتى يصلح بينهم البابا، وجميعهم أهل تجارة. ومرساهم من أعظم المراسي. رأيت به نحو مائة جفن من القراقر وسواها من الكـــبار، وأمـــا الصغار فلا تحصى كثرة. وأسواق هذا القسم حسنة إلا أن الأقذار غالبة عليها، ويشقها نهر صغير قذر نجس. وكنائسهم لا خير فيها.

والكنيـــسة العظمى إنما نذكر خارجها وأما داخلها فلم أشاهده، وهي تسمى عـــندهم أيا صوفيا (= Hagia Sophia وهي كنيسة كبيرة اكتمل بناؤها في عهد الإمـــبراطور جستنيان في عام 537م، وأقيمت على أنقاض كنيسة احترقت، بناها الإمـــبراطور قـــسطنطين) ويذكـــر أنها من بناء آصف بن برخياء، وهو ابن خالة سليمان عليه السلام. وهي من أعظم كنائس الروم، وعليها سور يطيف بها فكأنها مدينة وأبوابها ثلاثة عشر بابا. ولها حرم هو نحو ميل عليه باب كبيرة ولا يمنع أحد مـــن دخوله، وقد دخلته مع والد الملك الذي يقع ذكره، وهو شبه مشهور مسطح بالـــرخام وتشقّه ساقية تخرج من الكنيسة لها حائطان مرتفعان نحو ذراع مصنوعان بالرخام المجزع المنقوش بأحسن صنعة، والأشجار منظّمة عن جهتي الساقية.

ومن باب الكنيسة إلى باب هذا المشور معرش من الخشب مرتفع عليه دوالي العـــنب، وفي أسفله الياسمين والرياحين، وخارج باب هذا المشور قبة خشب كبيرة فـــيها طـــبلات خـــشب يجلس عليها خدّام ذلك الباب. وعن يمين القبّة مساطب وحوانيت أكثرها من الخشب يجلس بها قضاتهم، وكتّاب دواوينهم. وفي وسط تلك الحوانـــيت قـــبّة خشب يصعد إليها على درج خشب، وفيها كرسي كبير مطبق بالملـــف يجلـــس فوقه قاضيهم.. وعن يسار القبة التي على باب هذا المشور سوق العطـــارين والـــساقية الـــتي ذكرناها تنقسم قسمين: أحدهما يمرّ بسوق العطارين، والآخر يمرّ بالسوق حيث القضاة والكتّاب.

وعلـــى بـــاب الكنيـــسة ســـقائف يجلس بها خُدّامها الذين يقيمون طرقها، ويوقدون سرجها، ويغلقون أبوابها، ولا يدعون أحدا بداخلها حتى يسجد للصليب الأعظـــم عـــندهم الذي يزعمون أنه بقيّة من الخشبة التي صُلب عليها شبيه عيسى عليه السلام، وهو على باب الكنيسة مجعول في جعبة ذهب طولها نحو عشرة أذرع، وقـــد عرضـــوا علـــيها جعبة ذهب مثلها حتى صارت صليبا. وهذا الباب مصفّح بـــصفائح الفضة والذهب وحلقتاه من الذهب الخالص. وذُكر لي أن عدد مَنْ بهذه

الكنيسة من الرهبان والقسيسين ينتهي إلى آلاف، وأن بعضهم من ذرية الحواريين، وأن بداخلــها كنيــسة مختصة بالنساء فيها من الأبكار المنقطعات للعبادة أزيد من ألف، وأما القواعد من النساء فأكثر من ذلك كله.

ومـــن عـــادة الملك وأرباب دولته وسائر الناس أن يأتوا كل يوم صباحا إلى زيارة هذه الكنيسة، ويأتي إليها البابا مرة في السنة. وإذا كان على مسيرة أربع من الــبلد يخــرج الملك إلى لقائه ويترجّل له، وعند دخول المدينة يمشي بين يديه على قدمــيه ويأتــيه صــباحا ومساء للسلام طول مقامه بالقسطنطينية حتى ينصرف، والمانستار (= الدير) على مثل لفظ المارستان إلا أن نونه متقدمة وراءه متأخرة وهو عـــندهم شـــبه الزاوية عند المسلمين. وهذه المانستارات بها كثيرة، فمنها المانستار عمّـــره الملـــك جـــرجيس والد ملك القسطنطينية.. وهو بخارج اصطنبول مقابل الغَلَطَـــه، ومنها مانستاران خارج الكنيسة العظمى عن يمين الداخل إليها، وهما في داخـــل بـــستان يشقهما نهر ماء، وأحدهما للرجال والآخر للنساء، وفي كل واحد منها كنيسة، وتدور بهما البيوت للمتعبّدين والمتعبّدات، وقد حبس على كل واحد مـــنهما أحباس لكسوة المتعبّدين ونفقتهم بناهما أحد الملوك. ومنها مانستاران عن يـــسار الداخل إلى الكنيسة العظمى على مثل هذين الآخرين، ويطيف بها بيوت، وأحـــدهما يسكنه العميان، والثاني يسكنه الشيوخ الذين لا يستطيعون الخدمة ممّن بلـــغ الستين أو نحوها، ولكل واحد منهم كسوته ونفقته من أوقاف معينة لذلك. وفي داخـــل كل مانستار منها دويرة لتعبّد الملك الذي بناه، وأكثر هؤلاء الملوك إذا بلـــغ الستين أو السبعين بنى مانستار، ولبس المسوح وهي ثياب الشعر، وقلّد ولده المُلك واشتغل بالعبادة حتى يموت. وهم يحتفلون في بناء هذه المانستارات ويعملونها بالرخام والفسيفساء، وهي كثيرة بهذه المدينة.

ودخلـــت مع الرومي الذي عيّنه الملك للركوب معي إلى مانستار يشقّه نهر، وفيه كنيسة فيها نحو خمسمائة بكر(=راهبة) عليهن المسوح ورؤوسهن محلوقة فيها قلانيس اللبد، ولهن جمال فائق، وعليهن أثر العبادة، وقد قعد صبـــي على منبر يقرأ لهـــن الإنجيل بصوت لم أسمع قطٌّ أحسن منه، وحوله ثمانية من الصبيان على منابر ومعهم قسيسهم، فلما قرأ هذا الصبـــي قرأ صبيٌّ آخر. وقال لي الرومي "إن هؤلاء البـــنات مـــن بنات الملوك، وهبن أنفسهن لخدمة هذه الكنيسة، وكذلك الصبيان القرّاء، ولهم كنيسة أخرى خارج تلك الكنيسة".

ودخلـــت أيـــضا إلى كنيسة في بستان فوجدنا بها نحو خمسمائة بكر أو أزيد وصـــبـــي يقرأ لهنّ على منبر، وجماعة صبيان معه على منابر مثل الأولين، فقال لي الرومي "هؤلاء بنات الوزراء والأمراء يتعبدون بهذه الكنيسة". ودخلت إلى كنائس فـــيها أبكار من وجوه أهل البلد، وإلى كنائس فيها العجائز والقواعد من النساء، وإلى كـــنائس فـــيها الرهبان، يكون في الكنيسة منها مائة رجل أو أكثر أو أقل. وأكثـــر هذه المدينة رهبان ومتعبّدون وقسيسون، وكنائسها لا تحصى كثرة، وأهل المديـــنة من جندي وغيره صغير وكبير يجعلون على رؤوسهم المظلات الكبار شتاء وصيفا، والنساء لهن عمائم كبار.

والملـــك المتـــرهب جرجيس ولّى المُلك لابنه، وانقطع للعبادة، وبنى مانستارا كمـــا ذكرناه خارج المدينة على ساحلها. وكنت يوما مع الرومي المُعيّن للركوب معي، فإذا بهذا الملك ماش على قدميه، وعليه المسوح، وعلى رأسه قلنسوة لبد، وله لحـــية بيـــضاء طـــويلة، ووجهه حسن عليه أثر العبادة، وخلفه وأمامه جماعة من الرهبان، وبيده عكاز، وفي عنقه سبحة. فلما رآه الرومي نـــزل، وقال لي "انـــزل فهـــذا والد الملك". فلما سلّم عليه الرومي سأله عنّي، ثم وقف، وبعث لي، فجئت إلـــيه، فأخـــذ بيدي، وقال لذلك الرومي، وكان يعرف اللسان العربـــي "قل لهذا الـــسراكنوا، يعـــني المسلم، أنا أصافح اليد التي دخلتْ بيت المقدس، والرِجل التي مشتْ داخل الصخرة، والكنيسة العظمى التي تُسمّى قيامة، وبيت لحم.

وجعـــل يده على قدمي ومسح بها وجهه، فعجبتُ من اعتقادهم فيمن دخل تلـــك المواضع من غير مِلّتهم، ثم أخذ بيدي ومشيت معه، فسألني عن بيت المقدس ومـــن فـــيه مـــن النصارى، وأطال السؤال. ودخلت معه إلى حرم الكنيسة الذي وصـــفناه آنفـــا، ولما قارب الباب الأعظم خرجتْ جماعة من القسيسين والرهبان للسلام عليه، وهو من كبارهم في الرهبانية، ولما رآهم أرسل يدي، فقلت له "أريد الدخـــول معـــك إلى الكنيسة". فقال للترجمان قل له "لا بد لداخلها من السجود للـــصليب الأعظـــم، فإن هذا مما سنّته الأوائل، ولا يمكن خلافه". فتركته، ودخل وحده، ولم أراه بعدها.

ولـــما فارقـــت الملك المترهِّب المذكور دخلت سوق الكتّاب، فرآني القاضي، فـــبعث إليّ أحد أعوانه، فسأل الرومي الذي معي، فقال له: إنه من طلبة المسلمين، فلما عاد إليه أخبره بذلك، فبعث إلى أحد أعوانه، وهم يسمّون القاضي: النجشي

كفـــالي، فقـــال لي "النجشي كفالي يدعوك" فصعدتُ إلى القبة التي تقدّم ذكرها، فـــرأيت شـــيخا حسن الوجه واللمة عليه لباس الرهبان، وهو الملف الأسود، وبين يديـــه نحو عشرة من الكتّاب يكتبون، فقام إلي، وقام أصحابه، وقال "أنت ضيف الملـــك، ويجب علينا إكرامك". وسألني عن بيت المقدس، والشام، ومصر. وأطال الكـــلام، وكثر عليه الازدحام، وقال لي "لا بد لك أن تأتي إلى داري فأضيّفك". فانصرفت عنه، و لم ألقه بعد.

ولّمـــا ظهر لمن كان في صحبة الخاتون من الأتراك أنها على دين أبيها، وراغبة في المقام معه، طلبوا منها الإذن في العودة إلى بلادهم، فأذنتْ لهم، وأعطتهم عطاء جـــزيلا، وبعـــثتْ معهم من يوصلهم إلى بلادهم أمير يسمى ساروجة الصغير في خمـــسمائة فـــارس، وبعثتْ إليّ فأعطتني ثلاثمائة دينار من ذهبهم يسمّونه البربرة، ولـــيس بالطـــيب، وألفي درهم بندقية، وشقة ملف من عمل البنات، وهو أجود أنـــواعه، وعشرة أثواب من حرير وكتان وصوف وفرسين، وذلك من عطاء أبيها، وأوصـــتْ بـــي ساروجة. وودّعتُها، وانصرفتُ. وكانت مدة مقامي عندهم شهرا وستة أيام"(4).

تـــبدو انطباعات ابن بطوطة، وأوصافه الدقيقة، معهودة إذا ما قورنت بحديثه المـــسهب عن الحواضر التي زارها في شتى أرجاء العالم القديم، فهو بارع في رصد المظاهـــر الدينية والاجتماعية، وكشف الخلفيات التاريخية للأحداث، ولكن رحلته إلى القـــسطنطينية تتنـــزل في المركز من الرحلات العربية إلى هذه المدينة، فما من رحالة آخر ألّم بتفاصيل الحياة فيها كما ألّم ابن بطوطة. من الصحيح أنه يلتقي مع هارون بن يحيى في الأطر العامة لجغرافية المدينة، وتقسيماتها العامة، كالقصر الملكي والكنيـــسة والخلـــيج، لكن ابن بطوطة تابع بعين ثاقبة التفاصيل المثيرة، وهي قدرة اكتـــسبها وهـــو يقطـــع البلدان مدفوعا بفضول المعرفة، و لم يلبث أن تطور ذلك الـــذكاء، ودقة الملاحظة، فجاءت رحلاته نموذجا رفيعا لكل ما يصبو إليه الرحّالة فيما بعد.

لم تمـــض سوى أيام أربعة عليه في القسطنطينية إلا ونجح ابن بطوطة في مقابلة الملـــك بتوجيه من الخاتون بيلون التي رافقها، و لم يتشكّ، حينما جرى تفتيشه قبل الدخـــول إلى الملك، فتلك تقاليد يُشمل بها كلّ مَنْ يروم مقابلة الملك، فقبلها بلا تذمـــر. وكانـــت المفاجأة أن يكون الترجمان يهوديا. وهذه الوساطة اليهودية بين

مسلم ونصراني لها أكثر من دلالة، فقد كان اليهودي عارفا بتراث الاثنين، وتمكّن مـــن أداء المهمة بأفضل وجه، لكن المفاجأة الأخرى أن اللقاء تمّ في وسط حميمي عائلـــي، فقد قابله الملك وهو بين أفراد أسرته، ودار الحديث حول بيت المقدس، وقـــبّة الـــصخرة، ثم كنيسة القيامة، واستفسر الملك عن مهد المسيح في بيت لحم، وتطور الحديث فشمل دمشق، ومصر، والعراق، وتجاوز ذلك إلى بلاد الروم. وقد أعجب الملك بنباهة محدّثه، وسعة معجمه المعرفي، وتمكّنه من علوم عصره.

لم يكن ملك القسطنطينية استثناء، فحيثما حلّ ابن بطوطة كان مثار إعجاب الملوك والأمراء. وسرعان ما ظهر أثر ذلك، فقد أكرمه الملك، وأمر بتأمين حاجاته، وبـــسط حمايته عليه. ولم يتردّد الرحالة الضليع في استثمار الفرصة، فقد التمس من الملـــك أن يخصّص له دليلا يطوف به الحاضرة البيزنطية ليتعرّفها جيدا، ويحدّث بها قـــومه حينما يعود إلى بلاد العرب. ولم يكن كرم الملك بأقل ما طلب الرحّالة إذ خلـــع عليه لباسه، وأركبه فرسه، وراح ابن بطوطة يطوف في أسواق القسطنطينية بالأبواق والأطبال ليَعرف الناسُ بأنه ضيف الملك. فطاف في المدينة بحماية ملكها.

لم تتوفـــر هذه الفرصة لهارون بن يحيى، ومع ذلك، فما أن ينتهي ابن بطوطة مـــن وصف هذه السلسلة من الصدف الرائعة إلا يوازي نصه نص سلفه، فيتطرق إلى قسمي المدينة الرئيسين "وبينهما نهر عظيم المد والجزر على شكل وادي سلا في بلاد المغرب" يقصد بذلك الخليج الذي يكاد يشطر المدينة إلى شطرين، وهو الذي ســـوف يعـــرف بـــ "القرن الذهبـــي". وسوف يطابق ما قاله هارون قبله بنحو خمـــسة قـــرون مـــن أن القسم الأول من المدينة، واسمه "اصطنبول" يسكنه الملك وحاشـــيته، وفـــيه أسواق مُعلّمة بحسب المهن والحِرف، ومحميّة بأبواب، وأغلب العـــاملين فيها من النساء. وفي هذا القسم توجد الكَنيسة الكبرى، وسماها بالاسم: آيـــا صـــوفيا. أما القسم الآخر، ويعرف بـــ "غَلَطَه" فهو في العدوة الغربية، يكاد يقتصر على نصارى الإفرنج القادمين من جَنوه، والبندقية، وروما، وفرنسا، ويتولى أمـــرهم رجل دين، بأمر من الملك، وحينما يحدث أن يتمرّدوا على سلطة الملك، فـــإنهم يعاجلـــهم بالحرب، فيتدخل "البابا" فيصلح بينهم، وهم في عمومهم تجار، ولديهم مرسى لم ير ابن بطوطة أكبر منه.

واســـتأثرت منه الكنيسة الكبرى، آيا صوفيا، باهتمام واضح، كما استأثرت باهـــتمام هارون قبل نحو خمسة قرون، ولكنه لم يكن بحظّ سلفه، فقد حُظر عليه

الـــتجوال فـــيها، فـــذلك مقصور على من يسجد للصليب، فيما ظل ابن بطوطة متمـــسّكا بعقيدته حيثما حلّ وارتحل، لكنه تجوّل في فنائها الخارجي، وصرّح بأنها أعظـــم الكنائس، وفيها الصليب الخشبـــي الذي صلب عليه السيد المسيح، وفيها، كمـــا روي له، يتعبّد آلاف الرهبان بعضهم من ذريّة الحواريين، وفيها، إلى ذلك كنيسة خاصة بالراهبات الأبكار اللواتي يزيد عددهنّ على ألف.

وكانـــت هذه مقدمة للتميز بين الإمبراطور والبابا، فالأخير هو صاحب المقام الرفيع، وهو لا يزور "آيا صوفيا" إلا مرة واحدة في السنة، أما الإمبراطور فيمرّ بها كـــل صباح محاطا بحاشيته، ولكن لأهل المدينة أديرة أخرى كثيرة يمارسون العبادة فـــيها، وقد تقصّاها ابن بطوطة، ولم يظهر تسفيها للطقوس الدينية النصرانية، إنما نظر إليها بتقدير واضح، مشيدا بانقطاع العبّاد إلى عبادتهم بخشوع ورهبة. ثم لفت انتـــباهه دير خاص بالراهبات حليقات الشعر "لهنّ جمال فائق وعليهن أثر العبادة" وجمـــيعهن مـــن بنات الملوك، وقد وهبن أنفسهنّ لخدمة الله، يقرأ عليهن الإنجيل صبـــي حسن الصوت، ولاحظ أيضا بأن لبنات الوزراء، والأمراء، ووجوه البلد، أديرة مماثلة.

وقادتـــه خطواته في طرقات المدينة إلى لقاء الملك الأب المترهّب "جرجيس" ماشـــيا علـــى قدميه، وقد رآه بهيئة الفقير المتعبّد، وحينما عرف أصل ابن بطوطة شرع الملك يصافحه، ويتبرّك به كونه قد زار بيت المقدس، بل إنه رافقه في تطوافه في المدينة، لكنه امتنع عن إدخاله الكنيسة الكبرى معه، فهو ليس من عبّاد الصليب. وتأتي المفاجأة في نهاية الرحلة، إذ بلغه ارتداد السلطانة بيلون عن الإسلام، وعودتها إلى ديانـــتها النـــصرانية، وقـــرارها البقاء في مسقط رأسها وترك زوجها السلطان المغـــولي، ولهـــذا استأذن منها أتباعها العودة إلى بلادهم، فأذنتْ لهم، وأكرمتهم، وشمل هذا الكرم ابن بطوطة الذي غادر المدينة معهم بعد أن أمضى في القسطنطينية شهرا وستة أيام.

4 – محمد رشيد رضا: احتضار عاصمة دار الإسلام:

رحل الإمام محمد رشيد رضا إلى القسطنطينية، كما يقول" للسعي في أمرين عظيمين: إنشاء معهد علمي إسلامي، وحُسن التفاهم بين عنصري الدولة الأكبرين العـــرب والترك"[5]. وأفاض في شرح الملابسات حول هذين الأمرين بعد أن بدأت

الحقبة الدستورية في نهاية عهد السلطان عبد الحميد، ومنها اجتماعاته مع عليّة القوم في عاصمة الخلافة، وخلال وجوده انتهز الفرصة فتجوّل في المدينة، وقدّم عنها وصفا يقوم على سلسلة من الأحكام القيمية التي يتميز بها بوصفه رجل دين. وذكرها بأسمائها الثلاثة: القسطنطينية، استانبول، والأستانة.

بدأ محمد رشيد رضا بوصف موقع المدينة، وحالها العمرانية التي أثارت سخطه الواضح "موقع هذه المدينة مشهور في جماله ومحاسنه الطبيعية، ولو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنية لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم، ولكان لأهلها من السائحين مورد من أغزر موارد الثروة، ولكنك لا تجد فيها أثرا من آثار العمران الحديث إلا المعسكرات من الثكنات والمدارس، فصوفية العاصمة البلغار وأثينا عاصمة اليونان والقاهرة عاصمة مصر، كل أولئك أرقى من عاصمة الدولة عمرانا، فالأستانة موقع جميل، ومعسكر كبير، لا تغيب الجنود عن عينيك فيها دقيقة من الزمان، فعسى الله أن يسخّر لها الرجال الذين يعمرونها بعمران المملكة، لا بالاستقراض من الأجانب بالرِّبا الذي يجعلها تحت سيطرتهم، وعرضة عند الحوادث لمداخلتهم".

وبعد هذا الاستهلال مضى قائلا "أما العمران المعنوي وهو العلم والأدب فلها حظ منه تفضل به مصر وسورية وهو أن التعليم فيها أعم وأشمل، وتربية النساء أسمى وأنبل، وذلك بأن أموال المملكة كانت تجبى إليها حتى لا يبقى في كل ولاية إلا الضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه مع إباحة الرشوة والسلب والنهب فكثرت فيها المدارس للذكور والإناث، على أن الآداب الإسلامية الموروثة لا تزال أقوى في بيوت هذه المدينة منها في بيوت مصر فلا ترى امرأة في نافذة ولا على سطح إلا أن تكون مستورة البدن والرأس كما تكون في السوق ولا تسمع من البيوت ولا في الأسواق والشوارع صخبا ولا هجرا من القول كما تسمع في أسواق القاهرة وشوارعها، ولا يتبرّجن بمصر إلا في بعض المواسم كآصال أيام رمضان في جهة الشاه زاده، وإلا في بعض الضواحي حيث يسرحن ويمرحن متنزهات مظهرات لزينتهن، على أن الكثيرات منهن يسفرن عن وجوههن في الأسواق والشوارع ولكنهن مع ذلك يغضضن من أبصارهن كما أمر الله تعالى. وإذا خرجن في الليل من دار إلى دار يخرجن بالجبة أو العباءة العربية المعروفة وبالقناع الأبيض، وذلك يكون زيهن الغالب في المتنزهات. فجملة القول إن

آداهن حسنة في خروجهن في الأسواق والشوارع وبيوتهن نظيفة مرتبة ولأولادهن حظ عظيم من النظافة والآداب.

ويقول المختبرون من أهل البلد ومن الغرباء المقيمين فيه أن آداب غير المتعلّمات أو المتعلّمات على الطريقة الحديثة الإفرنجية، وهنّ أشد عناية بالنظافة أيضا، فالتفرنج في البيوت هو الخطر الأكبر الذي ينذر البيوت الإسلامية بالفساد، في هذا البلد وغيره من البلاد، ويقال إن أحمد رضا بك رئيس مجلس المبعوثين يريد أن يربّي بنات المسلمين في المدرة التي يسعى في إنشائها مع بنات الإفرنج والروم والأرمن تربية ليس لها من صبغة الدين شيء، فإذا تمّ هذا المقصد، فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فساد.

إن علم النساء المسلمات في الأستانة دون علم الأوربيات، ولكن تربيتهنّ الدينية والأدبية أعلى من تربية الأوربيات كما شهد بذلك غير واحدة من هؤلاء بعد الاختبار التام، ومنهن من صرّحت بأن التفرنج آفة مفسدة لنساء الترك. نعم إنه يمكن أن تترقّى معارفهن وآداهن، ولكن يجب أن يكون الدين هو أساس التربية، وأن تكون العناية به فوق العناية بالعلم، وليس في أوروبا شعب يربّي البنات على الإلحاد أو ترك الدين، إنّ أثبت الشعوب الأوربية مدنية هو أشدها عناية بتربية النساء والأطفال تربية دينية. إن بين استانبول، وقسم غَلَطَه، وبك أوغلي، تباينا عظيما في العادات ونظام المعيشة وحالة العمران، على أن المسافة بينها تقطع بدقيقتين، إذ الفاصل بينها هو الخليج المشهور، وعليه جسران للمشاة والركبان، ومنهم من يقطعه بالزوارق.

تشبه استانبول في عاداها بلاد المشرق الإسلامية القديمة كطرابلس الشام، فأزياء النساء في مدن سورية إلا ما امتزن به. وأزياء الرجال فيها كأزياء الرجال في مدن سورية: الطربوش، والعمامة البيضاء، والعمامة المطرّزة، والعمامة الخضراء، والمناديل الملونة. كل ذلك من أزياء الرؤوس، وكله كثير. وأما سكان قسم غلطه فتكثر فيه مزاحمة الكمم والقلانس للطرابيش المجردة ويقل فيه غير ذلك.

يتعشى أهل استانبول بعيد المغرب كأهل سورية وتقفل أكثر المطاعم بعد العشاء بقليل على حين يبتدئ أهل القسم الآخر بالطعام وتظل مطاعمهم مفتوحة إلى قرب منتصف الليل، ويسهرون كثيراً ولا يسهر أولئك إلا قليلا. ويكثر الفسق العلني والسري في قسم غلطة، والفسق العلني ممنوع في استانبول. وآداب الرجال

العمومية حسنة كآداب النساء فلا تكاد تنكر على رفيع ولا وضيع قولا خشنا ولا كـــبرا وترفعا، ولكنك كثيرا ما تنكر عليهم إخلاف الوعد، وما في معنى الخلاف حـــتى يقـــل أن يثق المختبر بقول يسمعه، وسبب ذلك تأثير الاستبداد الشديد وما كـــان من الضغط والمراقبة على عهد عبد الحميد، فذلك هو السبب الطبيعي لفشو الكـــذب والإخـــلاف والتقلّب في كل الأمم، ولهذه العلة كثر الكذب والإخلاف والـــتقلّب وعـــدم الثبات في جميع البلاد العثمانية، كما كثر ذلك من قبل في مصر على عهد إسماعيل باشا[6].

ينبغي الأخذ في الحسبان بأن الإمام كان متحيزا للفكرة التقليدية القائمة على مفهوم الخلافة الإسلامية لكنه لم يغفل مظاهر الاستبداد في السلطنة، وهذا الموقف جعله يقف موقفا سلبيا من الإصلاحات الدستورية التي حدّت من سلطان الخليفة، وشـــرعت الأفق أمام الخصوصيات العرقية واللغوية والدينية. وفي ذروة هذه الأزمة الـــتي أدت إلى تفكك الإمبراطورية بعد سنوات قليلة، وصل الإمام إلى المدينة، وقد أفـــاض بالحديث عن مهمته لإصلاح شأن اللغة العربية، ورتق العلاقة المتأزمة بين القوميـــتين التـــركية والعـــربية في تلك الفترة جراء التعصبات التي بثتها الجمعيات والأحزاب، وقد ارتسمت رؤية مأساوية للإمام بإزاء التحولات الهادفة إلى تحديث البنـــية التقلـــيدية لمجـــتمع الإمـــبراطورية المحتضّرة، فكل ذلك ترك بصماته على الانطـــباعات التي كتبها عن المدينة، ومع أنه شارك أسلافه من الرحالة في الإشادة بموقـــع المدينة، ومحاسنها الطبيعية، لكنه أبدى انـــزعاجا واضحا من الخراب المخيم عليها "لو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنيّة لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم".

لم يقع بصر الإمام، وهو يطوف في أرجاء القسطنطينية إلا على" المعسكرات مـــن الثكنات والمدارس" وإذا ما قورنت بصوفيا، وأثينا، والقاهرة، فهي دون تلك العواصـــم، فقد كانت ثكنة كبيرة يمخرها الجند، وتمنّى على ولادة الأمر أعمارها بمـــوارد الإمـــبراطورية، وليس "بالاستقراض من الأجانب بالرِّبا الذي يجعلها تحت ســـيطرتهم". وواضـــح أنـــه مفجوع بما آلت إليه المدينة التي كانت قبلة الدنيا في الماضـــي، فالـــصورة الـــتي ارتسمت لها في عينيه تختلف تماما عن الصورتين اللتين رأيـــناهما في عيون هارون بن يحيى وابن بطوطة، وكان الزمن كفيل بتحسين وضع القسطنطينية إلى أحسن ما كنت عليه من حسن سابق، لكن الواقع جعلها تتراجع

إلى الخلـــف، فقـــد كانـــت قلبا مكلوما لإمبراطورية آفلة، وأول ما ظهرت عليها مظاهر الخراب.

ثم انـــتقل الإمام إلى وصف "العمران المعنوي" قاصدا بذلك "العلم والأدب" فـــوجدهما فـــيها أفضل مما في مصر وسوريا، لأن "التعليم فيها أعمّ وأشمل، وتربية النـــساء أسمى وأنبل" ولاحظ أن "الآداب الإسلامية" مازالت نافذة، فمعظم النساء محتجبات في بيوتهن، أو ساترات لأجسادهن، ولا يكاد يظهر منهن ما يخدش الحياء العـــالم إلا مـــا ندر. وجملة القول فإن "آدابهن حسنة". وهذا حديث يشمل فقط أولئك النسوة الآخذات بالنهج الإسلامي طريقا للتربية، لكن هنالك فئة أخرى من المتفـــرنجات اللواتي أخذن بالتربية الغربية، وقد استأثرت هذه الفئة بكل بضروب الـــذمّ والانتقاص منه؛ لأن الحداثة الإفرنجية، هي "الخطر الأكبر الذي ينذر البيوت الإسلامية بالفساد في هذا البلد وغيره من البلاد".

وكان هذا مدخلا للتذمّر مما كان يقع من صراع ثقافي وسياسي في أوساط المجـــتمع بـــين مناصـــري الخلافة التقليدية، ومناصري الجمعيات الجديدة الداعية للـــتحديث، كالاتحـــاد والترقي، وجمعية تركيا الفتاة، وجميعها كانت تدعو إلى الخـــصوصيات العرقية واللغوية والدينية، ومحاكاة النموذج الغربـــي، وقد اختار مـــثالا لذلك شخص "أحمد رضا بك" رئيس مجلس المبعوثان (= مجلس النواب) فقـــد سعى إلى الأخذ بالحداثة الغربية، وبخاصة مفاهيم الثورة الفرنسية، وحاول تطبيقها في المجتمع العثماني التقليدي، فنال كثيرا من النقد، ومن ذلك محاولته نقل التجربة الغربية في مجال حرية المرأة، فذلك من المحظور عند الإمام، وإذا ما فشت تلـــك الحـــرية "فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فـــساد" ذلك "أن الدين أساس التربية". وينبغي أن كون "العناية به فوق العناية بالعلم".

وقـــد لفـــت انتباه الإمام التباينُ الطبقي والثقافي والعمراني بين أحياء المدينة، ولاحظ الاختلاف في "العادات ونظام المعيشة وحالة العمران" مع أنه لا يفصل بين أطـــرافها ســـوى القـــرن الذهبـــي، وخلاصة ما يرتسم في عيني الإمام أن المدينة تتهددها القيم الغربية من جهة، وهذا هو الخراب المعنوي، وتعاني من إهمال وتراجع في البـــناء، وهذا هو الخراب العمراني، ولم يهمل أثر الاستبداد في ثلم الأخلاقيات العامة من كذب ورياء، وتقلّب المواقف، وعدم التزام بالمواعيد.

5 - صور متحوِّلة:

ارتسمت ثلاث صور للقسطنطينية في أعين الرحالة العرب خلال ألف سنة. أسّستْ الصورة الأولى لمعظم التخيلات الجغرافية عنها في القرون الوسطى، وفيها رسّخ هارون بن يحيى نزوعا يحتفي بالدهشة، ويغرق في التفاصيل العجيبة، فهو يتحدّث عن حاضرة دار الحرب حيث لا مثيل لها في دار الإسلام، ومع أن عيني هارون كانتا ذكيتين وحساستين فإنهما مرّتا على الطبقة الخارجية للمدينة البيزنطية، ولم تتوغلا في أسرارها الدينية والثقافية. من الصحيح أنه وصف المظاهر الدينية لكنه عجز عن تفسيرها، وتأويلها.

وجاءت الصورة التي رسمها ابن بطوطة لتعمّق الصورة الأولى لكنها نجحت في فك بعض الشفرات الدينية والثقافية، فقدّمت صورة بانورامية لما يدور في قلب المدينة، وبخاصة القصر الإمبراطوري، والكنيسة الكبرى، والأديرة المرتبطة بها، ثم الأسواق، ولم يهمل الرحالة التقاليد، والعلاقات الاجتماعية، والتراتبات السياسية والدينية للبابا والإمبراطور، وبكل ذلك تحرّكت الصورة القديمة، واكتست بالحياة، وفي قلبها تحرّك ابن بطوطة محميا من الإمبراطور، فلم تعد المدينة مشهدا جامدا يصفه الرحالة إنما أصبحت مكانا يتجول فيه، ويلامس بثقافته الإسلامية معالمه كافة.

ثم ظهرت الصورة الأخيرة التي رسمها رجل دين مشدود إلى تفسير ديني للتاريخ، فلم يرَ في حاضرة السلطنة العثمانية سوى طلل آيل للخراب بفعل إهمال ولاة الأمر لها، وتسلّل مظاهر الحداثة الغربية إلى أهلها، فرآها في أفولها العمراني والثقافي. من الصحيح إنها كانت قلب دار الإسلام، لكن دار الإسلام نفسها بدأت بالتصدّع، وقد طال التصدّع قلبها. ومن المفارقة أن تكون المدينة مثار إعجاب هارون بن يحيى وابن بطوطة وهي عاصمة لدار الحرب، فيما لم تكن، وهي حاضرة دار الإسلام، غير موضوع للحزن والرثاء من طرف الإمام محمد رشيد رضا.

الهوامش

(1) اغناطــيوس يوليانوفــتش كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1: 135.

(2) محمــد عــبد المــنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص 481–482.

(3) انظر نص الرحلة كاملا في كتاب ابن رسته، الأعلاق النفيسة، ليدن، بريل، 1893.

(4) انظــر النص كاملا في كتاب رحلة ابن بطوطة "تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997.

(5) رحــلات الإمــام محمد رشيد رضا، جمع وتحقيق يوسف إيبش، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971، ص 61.

(6) انظر نص الرحلة كاملا في كتاب "رحلات الإمام محمد رشيد رضا".

الفَصْلُ السَّابع

أمّة الكتب الأولى

1 - هياكل عريقة وعبادات غامضة:

تألّـف الأدب الجغرافي في الثقافة العربية - الإسلامية من مشاهدات الرحّالة ومـروياهم، ومن الملاحظات الاستقصائية التي كتبها الجغرافيون عن دار الإسلام ودار الحـرب، وورد معظمهـا في كـتب المسالك والممالك، وقد طاف الرحّالة والجغـرافيون في أمكـنة كثيرة، وعادوا بأخبار الأمم الأخرى، وقد غالبهم شعور بالاستياء فيما أوردوه من مرويّات عن الجماعات غير الإسلامية التي كانت تعيش في كـنف المسلمين، فآثروا مقارنتها بالجماعة الإسلامية، وساورهم شكّ في أهلية أية عقيدة سوى الإسلام، فأنكروا ذلك، ولم يعتدّوا به؛ إذ كان سعيهم في العالم قد اسـتند إلى مـرجعيّة إسـلامية، وحسبوا ما سواها فساداً، فلم يكتموا غيظهم، وتوسّـعوا في القـدح. وبسبب ذلك ترسّبت في قاع الأدب الجغرافي مادة سرديّة كبيرة حول تلك الجماعات التي لاذت بالمسلمين، وساكنتهم في دار الإسلام، لكن بـوناً عقائـديًّا ظـل يفـصلها عنهم. وسرعان ما أصبحت موضوعاً لجدل بين الجغرافيين، والمؤرخين، والفقهاء، وظهرت مرويّات اندمجت فيها الأخبار بالأحكام الفقهية.

تـشكل أخبار الصابئة مثالاً مناسباً يحيل، من جهة أولى، على نظرة الرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين، والفقهاء المسلمين، إلى الجماعات غير الإسلامية، ويحيل، مـن جهـة ثانـية، على تشتت جماعة دينية كبيرة، نجد ما يشير إلى وجودها بين الـيونان، والـصين، ومـصر القديمة، فضلاً عن الشام والعراق، قبل أن تتناثر إلى جماعـات صـغرى تـستوطن مختلف الأقاليم. وترميم صورة الصابئة من الأخبار المتناثـرة في المظـانّ القديمـة، يبين أنهم ترحّلوا في أرجاء الأرض، قبل أن تتفكك

عقيدهم، وتصبح موارد مغذّية للرسالات الدينية التي ظهرت بعدهم. وسنلاحظ أن الارتحـــال لم يقتصر هذه المرة على المكان، فحسب، إنما تخطّاه إلى الزمان، فأصبح الـــتوغل في الـــتاريخ القديم مشروعاً، فهو ارتحال مزدوج يستدعي متابعة تتقصى دلالـــته الثقافية. وكثير من الرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين تعثروا بأخبار الصابئة الـــتي كانت شائعة في التاريخ الوسيط، فكانت تظهر أمامهم حيثما مرّوا، وإلى أي مكان ارتحلوا.

في سياق حديثه عن "الهياكل المقدسة عند الأمم" نقل ابن فضل الله العمري (749هـــ – 1348م) في كتابه "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" عن أبـــي عبيد البكري (487–1094) خبراً عن الصابئة. وما أورده البكري كان المسعودي (346 –975) قد ذكره في كتاب "مروج الذهب" وذكره آخرون، وبذلك جرى تداول الخـــبر طـــوال أكثر من أربعة قرون بين الجغرافيين والرحّالة، آخذين بالحسبان أن المـــسعودي، فيما نعلم، أول من دوّن روايته، فتداولُه الشفوي يعود إلى زمن أسبق بكـــثير، وبخاصة الجزء الأخير منه، وهو عن وجود مخزن الكتب الأولى في الصين. وســـندرج خبر الصابئة بعد تهذيبه من شروحات جانبية لا تؤثر في تماسكه البنيوي والدلالي، لنتمكن من تحليله بصورة وافية في سياق ثقافة القرون الوسطى. قاصدين بـــذلك الوقـــوف على موقع الآخر، وصورته، في دار الإسلام، هذه المرة، بعد أن فصّلنا القول فيما يتصل بالآخر خارج دار الإسلام في الفصول الفائتة.

"وأمّـــا ما كان للصابئة، فكان لهم هياكل تسمى بأسماء، وهي: هيكل العلة الأولى، وهـــيكل العقـــل، وهيكل الصورة، وهيكل النفس. مستديرات الأشكال. وهـــياكل الكواكب والنيّرَين على أشكال مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع. وكانـــت لهم فيها دُخَن وقرابين.. والذي بقي من هياكلهم، بيت بحرّان، في باب الـــرقّة، يُعـــرف بمعلميشا (مغليتيا، عند المسعودي) وهو هيكل آزر أبـــي إبراهيم (الخلـــيل).. ولهـــم في هياكلهم مخاريق قد وصلت: تقف السَّدَنَة من وراء الجُدُر، وتتكلم بأنواع الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافخ والمخاريق إلى تلك الصور المجـــوّفة فيظهر لها نطق على حسب ما دُبِّر على هيئة هندسية.. والصابئة حشويّة الـــيونان، وإنما يضافون إلى الفلسفة، إضافة نسب لا إضافة كلمة، لأنهم يونانيون، ولـــيس كـــلّ يونانيّ بحكيم.. والصابئة تُقرّب في بعض الأوقات ثوراً أسودً، تُشَدّ عيـــناه، ويُـــضرب وجهـــه بالملح، ثم يُذبح ويُنظر في أعضائه، وما يظهر منه في

الجـــراحات والاخـــتلاج، فيُستدلّ به على أحوال السنة. ولهم في قرابينهم أسرار ومُخبّآت، وهيكل في أقاصي الصين، وهو بيت مدوّر له ستور وأبواب. في داخله قبة مسبَّعة عظيمة البنيان. وبه بئر مسبّعة الرأس، متى أكبّ إنسان على رأسها تهوَّر علـــى رأسه فيها، وعلى رأس البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، قلم السند هند (قلم المسند، عند المسعودي) "هذه البئر تؤدّي إلى مخزن الكتب الأولى، وتاريخ الدنـــيا، وعلوم السماء لما كان ويكون، وتؤدّي إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يـــصل إلى الدخـــول إليها والاقتباس ممّا فيها إلاّ مَنْ وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا"[1].

تكـــشف بنية الخبر مجمل عيوب التأليف الإخباري القائم على إدراج شتات مـــن المـــرويّات المتضاربة عن الآخر المختلف في معتقداته، وعباداته، وطقوسه، ثم النقل دونما تثبّت، والتغيير، والتكرار، وعدم مراعاة التناسب، فلكي نتعرّف الصابئة ينبغي أن نذكر "مخاريقهم" ونتهمهم بأنهم من "حشوية اليونان"، ثم نبعدهم عن أي احتمال تتسرب منه رائحة الحكمة "فليس كل يوناني بحكيم" لئلا يتوهم أحد بأن فـــيهم حكمـــاء، وأن نذهب بهم إلى أقصى مشارق الأرض، إلى الصين، لنجد لهم هـــيكلاً كتب عليه باللغة الهندية، ثم نلوذ بالتاريخ البعيد لنعرف أن لهم هيكلاً آخر في حـــرّان خـــصّ بآزر أبـــي النبـــي إبراهيم، ونقف على أضاحيهم العجيبة، إذ ينحـــرون الثيران السود سيتدلون بخلجات أشلائها على صروف الحياة، وتقلبات الأحـــوال، ناهيك عن المخبّآت والأسرار التي ترافق ذلك. فماذا يرتسم في مخيلتنا ونحـــن ننـــتقل مـــن الصين إلى اليونان، ومن الكتب إلى الثيران، ومن الهياكل إلى المخاريق؟

يـــتوهم كـــثيرون أن هذا التمزيق الدلالي، والمكاني، والزماني، لمحمول الخبر وصـــيغته الـــسرديّة سيفضي إلى تصدّع الفكرة القابعة تحته، فيتناثر كل ما له صلة بالصابئة، فيما نرى أن تلك النبذ المتناثرة تمثل القيمة الغنية لمحمول الخبر، إذا جرى تـــرميمه في ضوء المظانّ الأصلية التي حملت إلينا أخبار الصابئة. فما يعد تشتيتاً نراه تأكـــيداً علـــى عالمية عقيدة الصابئة، فلا بدَّ أن تكون ديانة كبيرة شملت العالم قبل الـــيهودية والنـــصرانية والإسلام لتغطّي هذه المساحة من الأرض، فقد أخذت عن الـــيونان حكمـــتها، وخلّـــدت في الشرق الأدنى هياكلها، ثم استعارت لغة الهند، وانتهت بأن عبّرت عن نفسها في أقاصي الصين باعتبارها ضامنة للمعرفة الأولى.

بدل الانتقاص يفضل الحديث عن عقيدة فنيت في العقائد الأخرى، وتلاشت فـــيها، وكانت جذوراً لها ومنابع، وذابت كثير من عناصرها في تلك العقائد التي ورثـــتها، كمـــا ترث الأديان بعضها بعضاً في كل زمان ومكان، فلم تكن عقيدة مغلقة تنتهي صلاحيتها بانقضاء عصرها، إنما أعادت تشكيل نفسها في قلب العقائد الكبرى التي ظهرت في إثرها، ووجدت لها تجلّيات في سائر تلك العقائد التي تسعى جاهـــدة للـــتخلص من أصول مزعجة. واستنطاق النص سيظهر التنوعات الخفية للـــصابئة الـــتي أراد العمري أن يدفع بها إلى منطقة النسيان. يضع خبر الصابئة بين أيديـــنا الطـــريقة المشوبة بالاحتقار للعقائد القديمة التي جبّها الإسلام، فكل ما لا نـــرغب فـــيه يجـــب طمره إلى الأبد، أو إبعاده عن المكان الذي تخيّم فيه العقيدة الخالدة. إلى ذلك فما وصلنا عن الصابئية جاء بـــ "مخاريق".

2 – مخاريق محشوّة:

يلـــزمنا الوقوف على الوسيلة التي بلغتنا بها المعتقدات الصابئية، لنحكم على قيمتها وأهميتها، لقد وصلت بـــ "المخاريق". تقطر كلمة "المخاريق" بدلالات الذم والانـــتقاص، ففـــي المعجـــم العربـــــي تقترن بالكذب، والاختلاق، والتزييف، فالممَخرق هو المموّه، والخرق هو الكذب، والحمق، والجهل، والتخريق هو المبالغة في الكذب، والتخرّق خلق الكذب واشتقاقه. والمخاريق خرقٌ مفتولة يلهو الصبيان بها، ولا قيمة لها.

وإذا غادرنا المعجم إلى بعض المصادر وجدنا دعماً للمعنى المذكور، فالمرزوقي يـــرى أن المخراق خشبة في رأسها سنان عريض كان القوم إذا انصرفوا من حرب ظافرين قدموا بشيراً معه مخراق ليعلم الحال، فيلوح به لاجتماع ولدان الحيّ[2]. وفي كـــتاب "الأغـــاني" ترد مرادفة للريبة والشك "إن مخاريق الأمور تُريبُ"[3]. لكن الجاحظ في إحدى رسائله دفع بالمعنى إلى مستوى أكثر دقة، فالمخاريق هي أكاذيب العرّافين، وهي أشبه بتزاويق الكهّان، وتهويلات الحواة[4].

أمّـــا الثعالبـــــي فـــربط التخريق بالشعوذة، وهي تصوير الباطل في صورة الحـــق[5]. ولهـــذا سنفهم، بصورة لا تقبل اللبس، لماذا ذهب القاضي التنوخي إلى وصـــف الحـــلاج، بأنه "صاحب مخاريق يظهرها كالمعجزات، ويستغوي بها جهلة الناس"[6]. ينتهي بنا الأمر إلى أن العمري – ومن قبله البكري، والمسعودي، وطبقة

كاملة من الجغرافيين – يريدوننا أن نقرّ بأن كل ما للصابئة محمول بمخاريق، وأن طقوسهم الدينية، في هياكلهم المقدسة، هي سلوك أخرق فيه من الطيش، واستغواء الجهلة، والحمق، والخداع، الشيء الكثير.

لا يُكتفى بالمخاريق، إنما الصابئة من "حشوية اليونان". تتهم بالحشوية كل الفرق المخالفة التي عدّت ضالّة، وتسبّبت في إحداث بدع غريبة في الإسلام، وترتبط في أصلها بفكرة "الحشو". فحشوة الإنسان: أمعاؤه. وكل ما في البطن فهو حشوة. وحشو الكلام هو الفضل الذي لا يعتمد عليه، وحشوة الناس هم رذّالهم، فما تؤمن به الحشوية يتصل بالأحشاء وما تحتويه، وبعيدة كلية عن الأفكار السامية التي منبتها الأذهان والعقول. تقبع أفكار الحشوية في الأسافل العفنة. إنها حشو كروش، وكل الأفكار العليا بَراء منهم، فلا تحصيل لهم غير ما يكون من فساد الأحشاء، وليس من صفاء العقول.

عقد ابن النديم، عن الصابئة، فصلاً في "الفهرست" فوصمهم بـ "الجهالة"[7]. يتصل الجهل بالتسافه، وإضاعة الحقّ، والإفساد، وباعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. أمّا صاحب "طبقات الشافعية الكبرى" فألحَقهم بالمشبهة، أي من القائلين بالتشبيه، والتجسيم، وعدّهم أصحاب عقيدة سرّية لا يُجهر بها، بل تُدسّ إلى جهلة العوامّ، وانتهى إلى أنه "من أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه، ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه"[8]. وبالإجمال فصورة الحشوية شائنة في المخيال الإسلامي، فهم مشبّهة، ومجسّمة، ومن الأراذل ذوي الاعتقادات الفاسدة التي تلحق ضرراً بالعقيدة الصحيحة، إنهم من أخطر أصحاب البدع!

لننظر الآن في قيمة عقيدة دينية تحملها لنا "مخاريق محشوّة". فإذا كان العمري وسواه من الجغرافيين، والمؤرخين، ومؤلِّفي كتب "الملل والنِّحَل" يريدون تعريفنا بالفرق المختلفة، فإنما يضعون بيننا وبينها كدساً من "المخاريق المحشوّة" التي ستحول دون أن نطمئن إلى أهميتها، وذلك لا يلزمنا معرفتها، بل التخلص منها كما تتخلص الأجساد السليمة من حشوها الفاسد. ولا يقتصر الأمر على العمري، فمهما أجلنا النظر في المرويّات القديمة التي انتدبت نفسها للتعريف بالجماعات والعقائد غير الإسلامية خارج دار الإسلام وداخلها، فسوف نواجه بستار سميك من التجهيل يحول دون ملامستنا المباشرة لحقيقة تلك الجماعات والأديان، إذ تراكم تراث من الانتقاص والنظرة الدونيّة لكل ما يغايرنا، ولا يمتثل لنظام القيم

السائد لدينا، ولا يستقيم الأمر بدون نظرة نقدية تفكك ركائز ثقافة الكراهية ليقع قبول الآخر.

أوضح المسعودي طبيعة مخاريق الصابئة التي تستخدم لإصدار أصوات توهم بأنها خاصّة بالآلهة، وذلك في سياق تلخيصه قصيدة طويلة لمعاصره القاضي الحرّاني ابن عيشون ذكر فيها مذاهب الصابئة، وتطرّق إلى بيت عبادتهم في حرّان، وما فيه "من السراديب الأربعة المختلفة لأنواع صور الأصنام التي جعلت مثالاً للأجسام السماوية، وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم لأطفالهم إلى هذه السراديب، وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يُحْدِث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصُّفْرة وغيرها؛ لما يسمعون من ظهور أنواع الأصوات، وفنون اللغات، من تلك الأصنام والأشخاص، بحِيل قد اتُخذتْ، ومنافيخ قد عُملتْ: تقف السدَنةُ من وراء جُمُرٍ فتتكلم بأنواعَ من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافيخ والمخاريق والمنافذَ إلى تلك الصور المجوّفة والأصنام المشخّصة، فيظهر منها نطق على حسب ما قد عمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترَقُّ بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك"[9].

خلص المسعودي إلى أن ذلك سلوك مروّع ينتهك الطفولة البريئة، ويخدع به الجميع، فتقام بذلك الممالك على أسس باطلة. وقرّر الشهرستاني أن ذلك ممّا يختصّ به الصابئة دون سواهم، فقد "استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منهم العجب. وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب؛ والسحر، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم، والخواتيم، والصور.. كلها من علومهم"[10].

تتواتر أخبار تشبك الطقوس الدينية للصابئة بأعمال السحر والشعوذة، وكل ذلك لا يستند إلى دليل؛ فالكتاب المقدس للصابئة "الكنز ربا" حذّر صراحة من ذلك "لا تستشيروا العرّافين، والمنجّمين، والساحرين، والكاذبين، في أموركم؛ مخافة أن يرمى بكم أسوة بهؤلاء إلى الظلمات". ولو خيّل لرواة الأخبار المذكورة أن ذلك ربما يكون من عمل الشيطان، فكتاب الصابئة يحذّر من إبليس كما تحذّر منه سائر الكتب السماوية "احذروا أن يستحوذ على قلوبكم الشيطان المملوء بأحابيل السحر والخداع والغواية".

ربطت اللغة العربية الصابئة بالفعل "صبأ" على نحو يُراد به الذم، فدلالة الفعل تذهب إلى معنى الظهور، والطلوع، والخروج، واختص في سياق التداول بكل مَنْ "خرج من دين إلى دين". وكانت العرب تسمّي الرسول بـ "الصابئ" لأنه "خرج من دين قريش إلى الإسلام". فالمعنى يحيل على الاهتداء إلى الحق، ونبذ الباطل، ولكن حينما يتصل الأمر بـ "الصابئة" فينبغي تحريف المعنى ليوافق المواقف المسبقة تجاههم، إذ يفهم من السياق وكأنهم خرجوا عن دين، وانحاشوا عنه، وارتدوا عنه، وزعموا أنهم على دين نوح كذباً. إسقاط دلالة فعل عربي مستحدث للتعبير عن عقيدة قديمة جدًّا، يؤدي، لا محالة، إلى تزييف القصد، فالصابئة لا علاقة لها بمعنى الفعل العربي، إنما التسمية مستوحاة من فعل بالآرامية يدل على التعميد والغطس بالماء الحيّ، والانغمار فيه، قاصدين بذلك تنقية الروح من الدنس، والحفاظ على طهارتها في الدنيا، فما تلبث أن تلتحق بربها إثر فناء الجسد؛ فالصابئة في سياق الثقافة الآرامية هم "المتعمّدون" بالماء. والتطهر بالجاري منه جزء أساسي في طقوسهم الدينية، ولهذا سكنوا ضفاف الأنهار، والبطائح.

ينبغي أن نتجنّب هذه العثرات التي ترمَى أمامنا كيلا نصل إلى الصابئة بسلام، وإذ امتثلنا لذلك فسوف نحجز وراء رغبة العمري، والبكري، والمسعودي، والشهرستاني، وسواهم، ولا نبلغ هدفنا أبداً؛ فالأدب الجغرافي شتّت شمل الصابئة، ولم يَرُق له أن يمكثوا جماعة متلازمة في دار الإسلام. ولكي نقترب إلى محمول الخبر، ونلمّ عناصره، ونكتشف حبكته الخاصّة بخزائن الكتب الأولى في العالم، فلا بدَّ أن نزيح من أمامنا هذه الشِّباك، لنرى تدفق مجرى الحقائق بطريقة مختلفة تماماً.

3 - إقرار بدون اعتراف:

تقبع تحت خبر الصابئة الذي أورده الجغرافيون إحدى أكثر القضايا إثارة للجدل في علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب العقائد داخل دار الإسلام، وكما أن الخبر ذكر كتب العالم الأولى، ولم يعرّف بها، فالثقافة الإسلامية أقرت بوجود الصابئة، ولم تعترف بهم، وما برحت قضيتهم معلّقة في الفضاء اللاهوتي الإسلامي، بطريقة لا تبتعد كثيراً عمّا يستبطن من نص العمري وغيره من الجغرافيين الذين أوردوا أخبار الملل الأخرى. لنتمعّن، بادئ ذي بدء، في المفارقة الآتية: المسلمون لم

يقـــرّوا بعقـــيدة الصابئة على أنها من عقائد أهل الكتاب، بدلالة عدم فرض الجزية عليهم كما فرضت على أولئك، وفي الوقت نفسه لم يفتكوا بهم إن لم ينخرطوا في الإسلام إذ ظلوا على عقائدهم القديمة. وهذا أمر يثير العجب، والدهشة، والحيرة، طبقاً للمعايير اللاهوتية السائدة في القرون الوسطى.

حيـــنما نطوف في المظانّ القديمة نجد تضارباً منقطع النظير حول الصابئة، لكن آية الجزية خصّت أهل الكتاب دونهم، أي أولئك الذين اعتُرف بأن لهم كتباً سماوية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [الـــتوبة: 29] وغير أهل الكتاب من الكفار الذين ينبغي سفك دمائهم إن لم يدخلوا الإســـلام، أو يدفعـــوا الجزية، فينطبق عليهم حكم الآيتين: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَـــضَرْبَ الـــرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ...﴾ [محمد: 4] و﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾ [التوبة: 5].

تتنـــــــزل قضية الصائبة بين حكمين واضحين، فمن جهة أولى لم تؤخذ منهم الجزية، وهذا ما ينبغي على أهل الكتاب القيام به في دار الإسلام، وقد خص بذلك اليهود والنصارى، ومن جهة ثانية لم يقع الاعتراف لهم بدين سماوي، فينطبق عليهم حكـــم ضـــرب الرقاب، ولكن لم يفتك بهم بسبب ذلك. ومع كل مظاهر النبذ والإقصاء التي تعرّضوا إليها بدا الموقف الديني غامضاً تجاههم، و لم يُتفق بشأنهم، إذ لم يشملوا بأحكام غير المسلمين، و لم يقبلهم المسلمون كجزء منهم، فعاشوا عالقين في منطقة غامضة بين أهل الكتاب، والمسلمين.

كـــيف وقـــع التعارض بين الوجود الفعلي للصابئة في دار الإسلام دون أن يدفعـــوا جـــزية، ودون أن يُعترف لهم بدين؟ أي كيف مرّوا بين حكم ديني يقول بقـــتلهم، وحكـــم دنيوي يقول بحمايتهم؟ عند هذه النقطة يجب القول إن القرآن أشـــار إلى الـــصابئة في ثـــلاث سور. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]. لقد أدرجتهم هـــذه الآية مع أهل الكتاب، وفيهم، كما في أولئك، مَنْ آمن بالله واليوم والآخر، ومَـــنْ لم يـــؤمن بذلك. ثم جاء قوله تعالى في سورة الحج: ﴿نَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَـــادُوا وَالـــصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]. وفي هذه الآية إقرار بأن الله سيفصل يوم القيامة بين ثلاث ملل: المسلمون، ثم اليهود والصابئة والنصارى والمجوس، ثم المشركون الذين يعبدون الأصنام. ثم جاء قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69].

وفي جميع الآيات القرآنية وقع التذكير بالصابئة في سياق المؤمنين، وقد بدأت الآيات، بمنحاها التكراري، بتعميم مبدأ الإيمان عليهم وعلى سواهم. وحسب التقسيم القرآني جاء الصابئة ضمن ما عرف بـ "أهل الكتاب" ويستدعي ذلك اعترافاً بأن لهم كتاباً سماويًّا يحثهم على الإيمان بالآخرة، ممّا يوجب أن عقائدهم إيمانية. فإذا كان جرى اعتراف صريح باليهود والنصارى كأهل كتب، فلمَ لم ينسحب ذلك على الصابئة؟ ثم إن إدراجهم في فئة أهل الكتاب يوجب عليهم الجزية تبعاً لما وقع على أقرانهم من اليهود والنصارى والمجوس. ولم يثبت أنها فُرضت عليهم، أو أنهم دفعوها بمقتضى حكم الجزية، ولا تذكر إلاّ حالة افتداء بالمال في عهد الخليفة العباسي القاهر بالله.

أكثر من جمعَ حشد الآراء حول الصابئة هم المفسرون في سياق تفسيرهم للآية التي ذكرتهم في سورة "البقرة" مع المؤمنين من اليهود والنصارى بالله واليوم الآخر، إذ أورد الطبري اختلاف المتأوّلين في الملل التي تقع تحت تسمية "الصابئة"، وعرض للمرويّات الشائعة عنهم، وفيها نجد ضروباً من الاتفاق والاختلاف، فالصابئ هو "مَنْ خرج من دين إلى دين"، وينصرف اللفظ إلى "قوم لا دين لهم". وهم "ليسوا بيهود ولا نصارى ولا دين لهم". إنما "بين المجوس واليهود، لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم". وليس لهم "لا كتاب ولا نبي إلاّ قول لا إله إلاّ الله". وقيل إنهم: "يعبدون الملائكة، ويصلّون إلى القبلة، ويقرؤون الزبور". وطبقاً لقول ابن عباس فإن الله وعد مَنْ عمل صالحاً من اليهود والنصارى والصابئين بالجنة، ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]. وإلى هذا يضيف ابن كثير أنهم قوم "يؤمنون بالنبيين كلهم". وهم "موحّدون". وباقون على فطرتهم "ولا دين مقرراً لهم يتبعونه، ويقتفونه".

وذهب وهب بن منبّه إلى أن "الصابئ" هو الذي "يعرف الله وحده، وليست له شريعة يعمل بها، ولم يُحدث كفراً". وأورد القرطبي أنهم "فرقة خرجوا من

ديـــن أهـــل الكتاب" ثم عاد ووافق بعض المفسرين على أهم "من أهل الكتاب". وانتهى إلى القول إنهم "موحّدون معتقدون بتأثير النجوم، وأنّها فعّالة". ويلاحظ أن ثلاثـــة من كبار المفسّرين اكتفوا ببعض المواقف الشائعة عن الصابئة. وبالنظر لعدم الاتفاق في التعريف، فمن الصعب ادعاء الاعتراف. وحالة عدم الاعتراف الشرعي بالـــصابئة أفضت إلى الحديث عن موقعهم في دار الإسلام، وكيفية التعامل معهم، والمرويّات الغزيرة بشأنهم تفوح منها ضروب لا تحصى من الكراهية.

عقـــد ابـــن القيم الجوزية في كتابه "أحكام أهل الذمة" فصلاً بعنوان "حكم الـــصابئة بالنسبة إلى الجزية" قال فيه: "اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمـــرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم، فقال الشافعي: هم صنف من النـــصارى. وقال في موضع: ينظر في أمرهم، فإن كانوا يوافقون النصارى في أصل الـــدين، ولكنهم يخالفونهم في الفروع، فتؤخذ منهم الجزية، وإن كانوا يخالفونهم في أصـــل الدين لم يُقرّوا على دينهم ببذل الجزية. واختلف أصحابه، فقال أبو سعيد الإصـــطخري: ليـــسوا مـــن النصارى، ولا يجوز إقرارهم على دينهم. قال: لأنهم يقولـــون: إن الفلـــك حيّ ناطق، وإن الكواكب السبعة آلهة، فهم في حكم عَبَدة الأوثان. واستفتى القاهر باللّه العباسي الفقهاء فيهم، فأفتاه أبو سعيد أنهم لا يُقرون، فأمـــر بقتلهم، فبذلوا مالاً عظيماً فتركهم.. وعن مجاهد، قال: هم قوم بين اليهود والمجـــوس لـــيس لهم دين.. وعن قتادة، قال: الصابئة قوم يعبدون الملائكة.. وقال ابـــن زيد: الصابئون أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون: لا إله إلاّ الله، وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبـــي إلاّ قول: لا إله إلاّ اللّه. قال: ولم يؤمنوا برســـولٍ لله عـــز وجل.. وعن قتادة: هم يعبدون الملائكة، ويصلّون ناحية القبلة، ويقـــرؤون الـــزبور.. وعن السدّي: هم طائفة من أهل الكتاب. وقال ابن جرير: الـــصابئ المـــستَحدثُ ســـوى دينه ديناً، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره تسميه العرب صابئاً..".

ثم يـــتقدّم ابن القيم الجوزية برأيه من أجل زحزحة هذا الالتباس "الصابئة أمة كـــبيرة، فيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر، فإن الأمـــم قـــبل مبعث النبـــي.. نوعان: نوع كفار أشقياء كلهم، ليس فيهم سعيد، كعبدة الأوثان والمجوس؛ ونوع منقسمون إلى سعيد وشقي، وهم اليهود والنصارى والـــصابئة". ثم يستطرد مفصلاً أمر الصابئة" هذه أمة قديمة قبل اليهود والنصارى،

وهم أنواع: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون. قالوا: وطريقنا في التوسّل إلى حضرة القدس ظاهر، وشرعنا معقول، فإن قُدَمانا مِن الزمان الأول لمّا أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية على نسب وإضافات وأحوال وأوقات مخصوصة، وأوجبوا على من يتقرّب بها إلى ما يقابلها من العلويات لباساً وبخوراً وأدعية مخصوصة، وعزائم يقربونها إلى رب الأرباب ومسبّب الأسباب.. فهذا بعض ما نقله أرباب المقالات عن دين الصابئة، وهو بحسب ما وصل إليهم، وإلا فهذه الأمة فيهم المؤمن باللّه وأسمائه وصفاته وملائكته ورسله واليوم الآخر، وفيهم الكافر؛ وفيهم الآخذ من دين الرسل بما وافق عقولهم واستحسنوه فدانوا به لما رضوه لأنفسهم. وعقد أمرهم أنهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع بزعمهم، ولا يُوالونَ أهل ملة ويعادون أخرى، ولا يتعصبون لملة على ملة.

والمِلَلُ عندهم نواميس لمصالح العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعضاً، بل يؤخذ بمحاسنها وَما تكمل به النفوس وتتهذب به الأخلاق، ولذلك سموا صابئين، كأنهم صبؤوا عن التعبد بكل ملة من المِلَل والانتساب إليها.. وبالجملة: فالصابئة أحسن حالاً من المجوس، فأخذ الجزية من المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأوْلى، فإن المجوس من أخبث الأمم ديناً ومذهباً، ولا يتمسّكون بكتاب، ولا ينتمون إلى ملّة، ولا يثبت لهم كتاب، ولا شبهة كتاب أصلا... وكل ما عليه المجوس من الشرك، فشرك الصابئة إن لم يكن أخف منه، فليس بأعظم منه".

وبعد هذه التوطئة التفصيلية ينتهي ابن القيم الجوزية إلى القول: "فإن قيل: فهل للإمام أن يستسلف منهم الجزية؟ قلنا: ليس له ذلك إلاّ برضاهم كما ليس له أن يستسلف الزكاة إلاّ برضا رب المال؛ بل الجزية أولى بالمنع، فإنها تسقط بالإسلام وبالموت"[11].

وجدت هذه المساجلة لها مكانة خاصّة في الممارسة اليومية لحياة الصابئة في دار الإسلام. قال ابن الفوطي: "الصابئة قوم من عبدة الكواكب يسكنون في البلاد الواسطية (منطقة واسط، في العراق) لا ذمة لهم، وكان في قديم الزمان لهم ذمة، فاستفتى القاهر بالله أبا سعيد الإصطخري، من أصحاب الشافعي، في حقهم، فأفتاه بإراقة دمائهم، وألاّ تقبل منهم الجزية، فلمّا سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار، فأمسك عنهم. وهم اليوم لا جزية عليهم، ولا يؤخذ منهم شيء، وهم في حُكم المسلمين"[12]. لقد جعلتْهم دنانيرهم مسلمين حكماً؟

إشـــارة ابن الجوزية إلى أن الصابئة أفضل من المجوس تعيد نقاشنا إلى الوراء، فإذا كانوا أفضل منهم فلِمَ لم تؤخذ الجزية منهم؟ ولِمَ لم ينطبق عليهم ما وقع على المجـــوس؟ تفـــتح قضية المجوس أفقاً آخر للاحتمالات، فقد حسب عامّة المسلمين المجـــوس أصحاب ديانات ثنوية مشركة، ومع ذلك فرضت عليهم الجزية، وعوملوا معاملـــة أهل الكتاب استناداً إلى حديث منسوب للرسول يقع تضعيفه جاء فيه: إن الرسول كتب إلى مشركي مكة: "أسلموا وإلا نابذتكم بحرب". فكتبوا إليه، وهو في المديـــنة: "أن خذ منا الجزية، ودعنا على عبادة الأوثان". فكان رده عليهم: "إني لست آخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب". فكتبوا إليه: "زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب، ثم أخذت الجزية من مجوس هجر". فردّهم قائلاً: "إن المجوس كـــان لهم نبـــي فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلـــد ثور". وبذلك شمل المجوس، فيما يخص الجزية، بحكم أهل الكتاب، فقد كان لهـــم كـــتاب أتلف، ورسول لا يعرف عنه شيء، فقد طمست النوائبُ الرسولَ وكتابه الكبير الذي جاء باثني عشر ألف جلد ثور. وعرف لاحقاً بأنه "زرادشت". ولكـــن لم يرد نص بخصوص الصابئة في أحاديث الرسول، وهم أقدم من المجوس، وربما يعود إلى أنه توفي وهم بعد خارج دار الإسلام، فلم يحدّث في أمرهم.

4 - يا يحيى خذ الكتب بقوة:

تـــضع ســـورة الحـــج الصابئة ضمن أصحاب الديانات، وتأويلها باعتبارهم أصـــحاب كتاب سيدرجهم ضمن أهل الجزية، والإبقاء عليهم أحياء بدون دخول الإســـلام يفسر على أنهم مشركون، وهذا يعني عدم الأخذ بحكم ضرب الرقاب في الآية القائلة بقتل المشركين ممن ضلوا السبيل، وأَبَوا دخول الإسلام. ومع ذلك لا بدَّ أن نمـــضي في التأويل بناء على تغليب الظن بقرائن تضعها الآية المذكورة بين أيدينا، فقـــد رأيـــنا كيف أن الآية فصلت بين فئات ثلاث، وجاء الصابئون ضمن فئة أهل الكتاب، وعدم الإقرار بوجود كتاب لهم ليس دليلاً على عدم وجوده بإطلاق، فربما كـــان لديهم كتاب يجهله المسلمون، وربما كان شأنهم شأن المجوس في ذلك، فلمَ لم يعاملوا معاملة "مَنْ له شبهة كتاب"؟ (وقد نفى ذلك عنهم ابن الجوزية).

ثمة أية في سورة "مريم" ربما تضيء لنا جانباً من هذه العتمة التي جعلها الفقهاء تخيّم على الصابئة، فقد ورد قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ

صَــبِيًّا﴾ [مريم: 12]. فما هو الكتاب الذي قيل للنبـــي يحيى بن زكريا أن يأخذه بقـــوة؟ (هو يوحنا المعمدان الذي قام بتعميد المسيح في نهر الأردن، وهو قريبه من ناحـــية الأم). في تفاســـير القرآن يشار إلى أن ذلك الكتاب هو التوراة، ولكن من المعروف أن التوراة، والإنجيل، قد خُصّا بنبيَّين آخرين لهما رسالتان معروفتان، أفلا يرجّح أن يكون المقصود كتاباً خَصّ به الله يحيى، كما خص أنبياءه الآخرين؟

ورد ذكر يحيى خمس مرات في أربع سور. ففي "آل عُمران" اعترف بأنه جاء "مُـــصدَّقا بكلمـــة مـــن الله". وكان "نبيًّا من الصالحين". وطبقاً لتفسير الطبري، فالمقصود أنه كان "رسولاً لربّه إلى قومه، ينبئهم عنه بأمره ونهيه، وحلاله وحرامه، ويـــبلغهم عنه ما أرسله به إليهم". وفي سورة "الأنبياء" عُدّ يحيى "هبة الله". وأدرج في سورة "الأنعام" ضمن "الأنبياء الصالحين". ويعرف عن يحيى بأنه "نبـــي متألّه". وهـــو عـــند الصابئة الرباني الأكبر بين جميع الأنبياء والرسل، ولهم كتاب مقدس بعنوان "تراتيل يحيى".

وقـــد ذكـــرته الأناجيل في سياق التعظيم والتبجيل. ففي "مرقس" ورد أنه "نبـــــي أو كأحد الأنبياء". وفي "متّى" أنه "كان عندهم مثلَ نبـــي". وفي "لوقا" تخـــتلط صورته بصورة المسيح "كان الشعبُ ينتظرُ والجميعُ يفكّرون في قلوبهم عن يوحـــنّا لعلـــه المسيحُ". وفي "يوحنا "يُشدّد على أنه ليس المسيح، إنما نبـــي آخر مرســـل. فقـــال لتلامـــيذه: "لستُ أنا المسيحَ بل إني مُرسَلٌ". لقد اعترف القرآن والإنجيل بأنه نبـــي مرسل. فأين كتابه الذي أرسل لتبليغه؟

لم يُحدَّد كتاب يحيى إلاّ على سبيل الترجيح الذي يفرضه سياق تفسير الآية، إذ لم يُـــسمَّ الكـــتاب بنص قرآني كما وقع للتوراة والإنجيل والزبور، ومعلوم أنه باستثناءات قليلة تنكر كثير من العقائد وجود كتب صحيحة لغيرها، وإن اعترفت بها فتلحّ على تحريفها، أو عدّها نوعاً من الهرطقة، فكل عقيدة تعرض خلاصاً مقيداً بها يقوم على أنقاض خلاص سابق جرى تخطيه وإهماله، ولهذا فالأفضل البحث عن أمـــر وجود الكتب السماوية من داخل العقيدة نفسها، وقد آن لنا أن نقترب إلى كتب الصابئة التي ألمح إليها القرآن إلماحاً، ولم يصرّح بها، فللصابئة كتاب "كنـــزا ربّـــا" (ويكـــتب أحياناً كنـــزه ربّه) وهو "مصحف يحيى" الذي يحتمل أن يكون القرآن قد قصده. وبعض فرق الصابئة تنسب الكتاب لـــ "شيت" أو "إدريس" بل ينـــسب أحياناً إلى "آدم" ويسمى "سدرا – آدم" أي "سِفر آدم". وحتى لو نسب

الكـــتاب لإدريس، فالأخبار تورد أنه أول من بُعث من بني آدم، وأنـــزل الله عليه ثلاثين صحيفة.

سُـــمّي كتاب الصابئة المقدس بـــ "الكنـــز العظيم" أو "الكنـــز الكبير" أو "كنـــز الله" أو "كتاب آدم". وتعدّد التسميات جاء بسبب تضارب الترجمة من الآرامية، والاختلاف بين رواية وأخرى نجد له نظيراً في تسمية الأناجيل المتعددة، والاخـــتلافات فيما بينها؛ فالروايات الشفوية المختلفة للأصول تفرض اختلافاً في المـــتون، ومعلـــوم أن جمـــع القرآن وتدوينه في مصحف موحد قد أوقف تعدد رواياتـــه في الأمصار. يماثل كتاب "الكنـــزا ربّا" الكتب السماوية المعروفة، ففيه الرواية الكونية عن الخلق منذ آدم، حيث توالى نـــزول الصحف على الأنبياء من ذريـــته بعـــده، وتتخلل تلك الرواية شذرات من مواعظ اعتبارية، وتضرعات، وأدعـــية، وتـــرغيب، وترهيب، ويتألف الكتاب من قسمين الأول ينحو منحًى تاريخـــيًّا يتعقب مسار الأحداث منذ المبتدأ، والثاني عن خلود النفس وسعادتها، وكيفية تدبر أمرها.

يقرّ مذهب الصابئة بأن "الكنـــزا ربّا" أول كتاب سماوي عرفته الخليقة، ففيه صـــحف آدم، ولا سابق له في التاريخ، وهذا يتوافق مع مذهب بعض الباحثين في تـــاريخ الـــديانات الـــذين يرون بأن الصابئية أول ديانة توحيدية عرفتها البشرية. وللـــصابئة، فـــضلاً عن كتاب "الكنـــزا ربّا" كتاب "تراتيل يحيى". وهو مواعظ تنـــسب لـــيحيى، ثم كـــتاب "الديوان". وكتاب "سفر البروج". وهو في الفلك والتنجـــيم، وهم يعظّمون الكواكب، ويرَونها مواطن الملائكة. وعند مؤرخي الملل القـــدماء لا تقتـــرن الصابئة بعدم وجود كتاب سماوي لهم إنما بتعدد الآلهة، الأمر الـــذي يفـــسر انتشارهم بين مشارق الأرض ومغاربها، من الصين إلى اليونان، مع الأخـــذ بالحـــسبان أن أولئك المؤرخين يخلطون كثيراً في المعلومات، منطلقين من كـــونها فـــرقاً ضـــالّة فـــلا يدخروا وسعاً في انتقاصها، وذلك تسبب في تشويش المعلومات عن كل تلك الفرق، بما فيها الصابئة.

تعـــرّضَ الـــصابئة للقـــدح والذم. قال المسعودي بأنهم من "عوّام اليونانيين، وحَـــشْوِية الفلاســـفة المتقدمين"[13]. وفرّق ابن القيم الجوزية بين مؤمني الصابئة وكفارهم، فقال عن الأخيرين بأنهم زنادقة، وملاحدة، وبأنهم "لا يؤمنون بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا لقائه، ولا يؤمنون بمبدأ ولا مَعاد، وليس للعالم

عـــندهم ربّ فعال بالاختيار لما يريد، قادر على كل شيء، عالم بكل شيء، آمرٌ، ناهٍ، مرسل الرسل، ومنـــزل الكتب، ومثيب المحسن، ومعاقب المسيء"[14].

وقـــال المقريـــزي بـــأنهم "القائلون بالهياكل، والأرباب السماوية، والأصنام الأرضـــية، وإنكار النبوّات"[15]. لكن ابن حزم في سياق ذكره للأمم المؤمنة، رأى الأمـــور مـــن منظار مختلف، فقال إن اليهود والنصارى أقرّوا بالتوحيد، ثم بالنبوة، وبآيات الأنبياء، وكذلك أقر "الصابئة والمجوس.. ببعض الأنبياء"[16].

علـــى أن خـــير مـــن فصّل في ذلك الشهرستاني في استطراد لا تنقصه الدقة "وكانـــت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين اثنين أحدهما: الصابئة، والـــثاني: الحـــنفاء. فالصابئة كانت تقول: إنا نحتاج: في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعـــته، وأوامـــره، وأحكامـــه: إلى متوسّط؛ لكن ذلك المتوسّط يجب أن يكون روحانـــيًّا لا جـــسمانيًّا؛ وذلـــك: لزكاء الروحانيات؛ وطهارتها؛ وقربها من رب الأربـــاب، والجـــسماني بشر مثلنا: يأكل ممّا نأكل، ويشرب ممّا نشرب؛ يماثلنا في المـــادة والـــصورة.. وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين، كما أن مدار مـــذهب الحـــنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدعي: أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدعي: أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعـــوة الحـــنفاء إلى الفطرة"[17]. فالحنفية والصابئية ديانة واحدة تختلف رموزها، ويـــتماثل محتواها، وقد أقر الإسلام رموز الأحناف، ولم يقر رموز الصابئة، ويفهـم مـــن ذلـــك ضمناً أنه أقر بالمحتوى الواحد لهما، ومعلوم بأن الحنفية تمثل المشترك الأعلى للديانات السماوية الكبرى.

ثم قـــدّم ابـــن تيمية مسرداً بالأمم الكافرة غير المنكرة لله "فالكفار المشركون مقرون بأن الله خالق السموات والأرض وليس في جميع الكفار من جعل لله شريكاً مساوياً له في ذاته وصفاته وأفعاله، هذا لم يقله أحد قط، لا من المجوس الثنوية، ولا من أهل التثليث، ولا من الصابئة المشركين الذين يعبدون الكواكب والملائكة، ولا مـــن عـــباد الأنبياء والصالحين، ولا من عباد التماثيل والقبور، وغيرهم، فإن جميع هـــؤلاء، وإن كانـــوا كفاراً مشركين متنوعين في الشرك، فهم يقرّون بالرب الحق الـــذي ليس له مثل في ذاته وصفاته وجميع أفعاله، ولكنهم مع هذا مشركون به في ألوهيـــته، بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتخذونها شركاء أو شفعاء، أو في ربوبيته بأن يجعلـــوا غيره رب الكائنات دونه مع اعترافهم بأنه رب ذلك الرب، وخالق ذلك

الخالــق"[18]. وأضــاف بــأن الصابئة "يقرّون بواجد الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك، والأرض"[19].

وقــرر صاحب "أبجد العلوم" بأن الصابئة "يقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخــذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي"[20] وفي "التعاريف" أن الصابئة "قوم يــزعمون أنهم على دين نوح عليه"[21]. وإلى ذلك تذهب معظم المعاجم العربية. وهــذا التــضارب مفهوم في سياق ثقافة شفوية تقوم على تجميع نبذ الأخبار دون التحقق من أمرها، وكما رأينا في خبر ابن فضل الله العمري، فسياقه الشفوي يجمع أخــباراً وأقاويل، وليس من شأنه التدقيق، وتكاد المؤلفات القديمة تتشارك في هذه الــصفات. دعونا نعُد إلى نقطة البدء، بدء العقائد، فالحديث عن العقيدة الصابئية يقــودنا إلى أقــدم الديانات، أي إلى أصلها جميعاً. وأكد القلقشندي ذلك القدم، بقــوله: "والسريان أقدم الأمم في الخليقة، وكانوا يدينون بدين الصابئة، وينتسبون إلى صــابئ بن إدريس.. قال ابن حزم: ودينهم أقدم الأديان على وجه الأرض.. وكانــت منازلهم أرض بابل من العراق. وقال المسعودي: وهم أول ملوك الأرض بعد الطوفان"[22].

أشــار الــسيوطي إلى القــدم التاريخي للصابئة، ولكنه جعل من مصر القديمة موطــنهم قبل أن تعم الأرض "تنبأ إدريس وهو ابن أربعين سنة، وأراده الملك محويل بن أخنوخ بن قابيل بسوء فعصمه الله، وأنــزل عليه ثلاثين صحيفة، ودفع إليه أبوه وصــية جدّه، والعلوم التي عنده، وولِده بمصر، وخرج منها، وطاف الأرض كلها، وكانــت ملّته الصابئة، وهي توحيد الله والطهارة والصلاة والصوم، وغير ذلك من رسوم التعبدات. وكان في رحلته إلى المشرق أطاعه جميع ملوكها، وابتنى مئة وأربعين مدينة أصغرها الرها، ثم عاد إلى مصر فأطاعه ملكها، وآمن به، فنظر في تدبير أمرها، وكــان النيل يأتيهم سيحاً، فينحازون من مساله إلى أعلى الجبل والأرض العالية حتى ينقص، فينــزلون فيزرعون حيثما وجدوا الأرض ندية، وكان يأتي في وقت الزراعة وفي غــير وقتها، فلمّا عاد إدريس جمع أهل مصر، وصعد بهم إلى أول مسيل النيل، ودبــر وزن الأرض ووزن الماء على الأرض، وأمرهم بإصلاح ما أرادوا من خفض المرتفع ورفع المنخفض وغير ذلك ممّا رآه في علم النجوم والهندسة والهيئة"[23].

طاف إدريس الأرض، وأطاعته ممالك الشرق، ووصل إلى عمق إفريقية حيث منابع النيل، وقرر ابن العماد الحنبلي الآتي: "مات إدريس بمصر، والصابئة تزعم أن

هرمـــي مـــصر أحدهما قبر شيث والآخر قبر إدريس"[24]. وذكر ياقوت الحموي، بخصوص الهرمين، أنه "إليهما تحج الصابئة، وكانا أولاً مكسوين بالديباج وعليهما مكـــتوب" وقـــد كسوناهما بالديباج فمن استطاع بعدنا فليكسهما بالحصير"[25] وحسب قول المقريزي، فـــ "قد كان يحجّ إليهما، ويهدى إليهما من أقطار البلاد"، كمـــا أن الـــصابئة كانت تعظّم أبا الهول[26] الرابض بجوارهما كأنه يحرسهما، فإذا صـــحت كـــل هذه المعطيات، وأخذ بالحسبان قدم الصابئية، يكون حج الصابئة للأهرام أول حج عرفه أبناء آدم، وتلك هي القبلة الأولى، وعن ذلك تناسلت سائر ضروب الحج في الديانات الأخرى، بما فيها تعظيم الهياكل وبيوت الله في أكثر من مكان، فالحج إليها هو التقرّب إلى الخالق بالوصول إلى المكان الذي يعتقد أنه فيه، فـــتلك بـــيوت الله، مهما تعددت أشكالها، ومواقعها، وطقوس العبادة فيها. ذلك مـــا يمكن الخلوص إليه في كل قراءة تتحرّى الدقة والموضوعية للمصادر القديمة التي حملت إلينا أخباراً متناثرة عن الصابئة.

5 – ترميم النص وترميم الجماعة:

عرضـــنا جانباً من ذخيرة المعلومات التي أمكن الوصول إليها، وترميمها، في المظـــانّ الجغـــرافية والفقهية، وانتهت إلى أن الصابئية دين يحيى أو إدريس (تختلف طوائـــف الصابئة في الأنبياء من آدم إلى يحيى) وهي أول الديانات، وتقول بتوحيد الله، والطهـــارة، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من العبادات، وذلك يتعارض مع شـــتات المعلـــومات التي نثرها العمري الذي يزعجه التجسيم والتشبيه. وتذهب الـــثقافة المتعالمة إلى أن غالبية المسلمين لا يقولون بوجود وسيط بين الإنسان والله، فالعلاقـــة مباشرة، وشفافة، وتجريدية، وسندها الإيمان الصادق، وكل محاولة للعثور علـــى وســـيط تعـــني – بمعنى من المعاني – الهروب من الارتباط المباشر بالخالق، والانـــشغال بـــسواه، فالله حالة أثيرية متعالية على التجسيد، وتشخيصها يدفع إلى الـــشرك، وبمـــا أن الـــصابئة يجعلون لله هيكلا (علماً أن للمسلمين هيكلاً لله هو الكعبة، وكذلك الأمر في سائر الأديان) فينبغي إدراجهم في خانة المشركين.

هـــذا أول ما نلاحظه في نص العمري، وأول ما نواجهه، إذ يبلبلنا الخبر، فهم يبـــنون هـــياكل لأشياء مختلفة في المكانة والقداسة، فهياكل الله، والعقل، الصورة، والنفس. جاءت مستديرات الأشكال. أمّا هياكل الكواكب والنيّرَين فجاءت على

أشـــكال مختلفة من التسديس، والتثليث، والتربيع. فكرة الدائرة وفكرة الأشكال الأخـــرى المخـــتلفة عـــنها مهمة، فالدائرة تضعنا في مسار لانهائي، فيما الأشكال الأخـــرى تحجزنا في نطاق حركة محدودة ومنتهية، بعبارة أخرى فإن الله وتجلّياته المترشّحة عنه تقودنا إلى الحركة المطلقة، أي إلى التجريد التامّ، أمّا الكواكب فتنتهي بنا إلى طريق مغلق. فإذا ما أخذنا هياكل الله وتجلياته، وقد أخذت شكلاً مستديراً، فهـــذا سينتهي بنا إلى ما يقرّه الإسلام حيث الدوران حول الكعبة (المكعبة) ولكن العمري لا يريد ذلك، فيدفع بنا إلى الأشكال المغلقة، ويربطها بالكواكب التي يراها موضـــوع عـــبادة الصابئة. وهم لا يقدسونها إنما يجلونها اعتقاداً منهم بأنها مساكن الملائكـــة، وقـــد حـــذرت الصابئية من عبادة الكواكب. جاء في "الكنـــزا ربّا" ما نصه: "لا تسبّحوا للشمس والقمر". وللكواكب والنجوم والأفلاك مكانة كبرى في الأديان السماوية، وتُقسم كثير من الديانات بالكواكب، وهذا ليس دليل عبادة، إنمـــا دلـــيل توقير، يتصل بالتصور "الكوسمولوجي" للكون. وللمؤمنين بكل ديانة طقوس في التعبير عن ديانتهم.

أدرج العمـــري، وســـواه مـــن الجغرافيين، قضية "المخاريق" في سياق الذم، والانـــتقاص، وهـــو يعلم بأن عامّة المؤمنين في كل العقائد تقريباً يريدون تجسيداً يقـــرب إلـــيهم فكرة الله، ويكتفي خاصتهم بالتجريد، كما فعل الصابئة في زمن إبـــراهيم بـــين قائلين بالتجسيم وقائلين وبالتنـــزيه، ففكرة الله رفيعة لمن يدركها عقلـــيًّا، ولـــيس من اللائق تجسيدها، ولهذا يلجأ سدنة الصابئة إلى دغدغة العامّة بأصـــوات بشرية تمر عبر "مخاريق" يتوهمها العامّة أنها صوت الله، فيخيل لمن يصغي بـــأن الآلهة هي التي تتكلم، وبما أن العامّة يرَونها مجسِّدة لحقيقية المعاني المعبرة عنها، فيتوهمون أن الله أو سائر القوى الأخرى، هي التي تخاطبهم. فينغمر العامّة في مزيد من العبادة. وهذا عند العمري أسلوب شنيع في الشرك والخداع.

ينبغـــي الآن معـــرفة مـــا يحتويه مخزن "الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون" إذ أهمل العمري ذكرها لأنه انشغل بالقدح. هذه الكتب، طـــبقاً للصابئة، هي الكتب الأولى، كنوز الله، ففيها تاريخ الدنيا، وكيفية تكوينها، وفـــيها علـــوم السماء من فلك وتنجيم، وقد طُمرت كلها في بئر تبتلع من ينكبّ علـــيها، فيندقّ رأسه هاوياً في قعرها، لأنها تتضمن علوماً سرّية يضَنّ بها على غير أهلها، ومن يفك شفراتها له أن يبلغ "خزائن رغائب هذا العالم" وعليه "لا يصل إلى

الدخـــول إليها، والاقتباس ممّا فيها إلاّ من وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا". إنها معـــرفة محظـــورة، جرى التكتم عليها، وحجبها عن غير أهلها، والصابئية ليست عقيدة تبشير، وهي تكتفي بأتباعها الذين تناقصوا عبر العصور، وليس من أهدافها الدعوة والانتشار، وطقوسها سرّية، وغامضة على غير أهلها.

تحـــدّث العمري باسم الجماعة الإسلامية عن عقيدة مجهولة بالنسبة له، فلفّها بالمخاريـــق المحـــشوّة، وطمرها في قعر بئر في أقصى شرق الصين. ومن يتجرأ على كـــشف مستور تلك الكتب فسيدق عنقه في القعر العميق للبئر المسبعة. وقبل أن يجـــازف عليه أن يقرأ التحذير المكتوب بقلم السند هند (أو المسند). وعلينا تصور السبب الذي يدعو فضوليًّا لأن يرتحل إلى الصين بحثاً عن كتب مكتوبة بلغة الهند، وقـــد طمـــرت في بئـــر، وهو يعرف أنه سيتهور على رأسه إن انكب في محاولته للنـــزول إليها.

أراد العمـــري تخريب عقيدة فعرضها بتركيب خبر مهلهل، قصد فيه أن يمرر موقفاً من الآخر، إذ لا سبيل، بل لا أهمية، لمعرفة عقيدة وسيلتها المخاريق، وهدفها التجـــسيم، وغايتها الإشراك بالله، وكتبها مجهولة، بل مدفونة في بئر تتعالى منه نذر الموت في أقصى الأرض. اختزل هذا الضرب من التعريف الصابئةَ إلى ضالين، كأن القرآن لم يشر إليهم في آيات ثلاث، وكأنهم لم يكونوا أهل طهارة يتعمّدون بالماء الحـــيّ، ويعدونه ركناً حيويًّا في تطهرهم ليكونوا مستعدين أمام الله، وكأنهم ليسوا مـــن أوائـــل الموحدين. كل هذا يسكت عنه خبر العمري، وبه يستبدل معلومات مفككـــة وغـــير منـــسجمة توافق المرويّات التي خصّت بها الملل الأخرى. ومهما اعترضـــتنا من عوائق تسعى إلى طمس الفكرة الأصلية المحتدمة تحت نص العمري، فلا تُضِل العين البصيرة تدفق الحقائق من ثقوب النص.

كـــان المـــسعودي قـــد تعـــرّض لموضوع الصابئة قبل العمري بقرون عدة، وبتفـــصيل أشمل "وقد ذكر جماعة – ممن له تأمل بشأن أمور هذا العالم، والبحث عـــن أخباره – أن بأقصى بلاد الصين هيكلاً مدوراً له سبعة أبواب، في داخله قبة مـــسبّعة عظـــيمة الشأن عالية السمك، في أعالي القبة شبه الجوهرة يزيد على رأس العجل تضيء منه جميع أقطار ذلك الهيكل، وأن جماعة من الملوك حاولوا أخذ تلك الجوهـــرة فلم يَدْنُ أحد منها على مقدار عشرة أذرع إلاّ خَرَّ ميتاً وإن حاول أحد مـــنهم أخذ هذه الجوهرة بشيء من الآلات الطوال كالرماح وغيرها، وانتهت إلى

هـــذا المقدار من الذَّرْع انعكست، وعطلت، وإن رميت بشيء كان كذلك، فليس شيء من الحيل يؤدي إلى تناولها بوجه ولا بسبب، وإن تعرض لشيء من هَدْم هذا الهيكل مات مَنْ يروم ذلك. وهذا عند جماعة من أهل الخبرة لقوةٍ دافعةٍ منفردةٍ قد عملت من أنواع الأحجار المغناطيسية.

وفي هـــذا الهيكل بئر مسبعة الرأس متى أَكَبَّ الإنسان على رأس البئر إكباباً متمكـــناً تهوّر في البئر، فصار في أسفلها على أم رأسه، وعلى رأس هذه البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، أراه بقلم المسند "هذه بئر تؤدي إلى مخزن الكتب، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء، وما كان فيما مضى من الدهر، وما يكون فيما يأتي مـــنه، وتؤدي هذه البئر أيضاً إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يعمل إلى الوصول إلـــيها والاقتباس منها إلاّ من وازت قدرته قدرتنا، واتصل علمه بعلمنا، وصارت حكمـــته كحكمتنا، فمن قدر على الوصول إلى هذا المخزن، فليعلم أنه قد وازانا، ومـــن عجز عن الوصول إلى ما وصفنا، فليعلم أنا أشد منه بأساً، وأقوى حكمة، وأكثـــر علمـــاً، وأثقب راية، وأتم عناية". والأرض التي عليها هذا الهيكل والقبة، وفيها البئر أرض حجرية صلبة عالية من الأرض كالجبل الشامخ لا تُرَام قلعته، ولا يتأتـــى نقـــب ما تحته، فإذا أدرك البصر ذلك الهيكل والقبة والبئر وقع للرائي عند رؤيـــته ذلك جَزَع، وحزن، واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه"[27].

يمتـــنع الهيكل الصابئي عن الطمس، ويمتنع عن الاكتشاف، فهو يربض في ســـامق مـــن الأرض، في أقصى شرق العالم، بسبعة أبواب، وعليه منارة تعلوها جوهرة مشعة تنير جوانبه، تمتنع عن أن تسرق، مهما احتيل لذلك. وكل من رام تخـــريب الهيكل مات وهلك، وهنالك بئر عميقة تفضي فتحتها إلى مخزن الكتب الأولى، كـــتب آدم، وإدريس، ويحيى. ولا سبيل للهبوط إليها إذ يندق رأس كل من يحاول ذلك، والتحذير الذي وضع على فوهتها كفيل بمنع أية محاولة، وهنالك لا توجد كتب الحقائق الأولى فحسب إنما "خزائن رغائب العالم". ولبلوغ ذلك المقـــام المهـــيب ينبغي الصعود إلى أعلى والهبوط إلى أسفل في حركة متعارضة، فالهيكل على قمة جبل لا ترام قلعته، وكل من يراه يخالجه أغرب شعور "جَزَع، وحزن، واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه".

في معظـــم ما روي عن الجماعات المغايرة في دار الإسلام، وفي خارجها، لا نعثر على نصوص متماسكة اختصّت بها، واقتصرت عليها، وأفاضت في تمثيلها، إنما هي أخبار متناثرة في بطون المظانّ القديمة، ومنها ما أدرج في سرود الارتحال. وقع تمزيق للموضوع، ولتمثيلاته السرديّة، واتفق على مبدأ الانتقاص على خلفية سجال دار حول مواقع الملل والنِّحَل الأخرى من منظورات فقهية وتاريخية. والحال هذه، ففكـــرة الملـــل والنحَل تكشف بذاتها منظوراً يبعد عنها أمر التماسك الذي اقتصر علـــى الجماعة الإسلامية. وقد رسم صورتها خصوم عقائديون صدروا في مواقفهم عـــن مرجعيّات معيارية ثابتة رسخها الرحّالة بصور مجتزأة انتقيت لتسوّغ مواقف أولـــئك الخصوم، فلا يلوح منها إلاّ التفرق، والتشتت، فتلك الجماعات لا تعتصم بشيء، ولا تترابط بعُرى فيما بينها.

يقـــصد بمفهوم الملل والنحَل شرائع وعقائد شاعت بين أمم لم تطوّر تماسكاً بنـــيويًّا يصونها، وكثير منها انتحل لنفسه ما كان لسواه، وعدّ كلٌّ ذلك انتقاصاً في تأهـــيلها. ولكـــن القـــراءة الاستنطاقية لن تتعثر بمثل هذه الصعاب، فعملية إعادة تشكيل الصور اعتماداً على الشذرات، والقطع السرديّة المتناثرة، تتخطّى ذلك، إذ يمكـــن لها أن تركّب سياقاً أشمل تُلمُّ أطرافه من شتات المرويّات والمدوّنات، وهو ســـياق يعـــيد تحديد موقع تلك الجماعات باعتبارها الكابح الذي يمثله الآخر فيما يريد التمثيل السرديّ إقراره من تمزيق مقصود.

الهوامش

(1) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص 71.
(2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص 905.
(3) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ص 13777.
(4) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص 304.
(5) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص 517.
(6) أبو المحسن التنوخي، نشور المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص 190.
(7) ابن النديم، الفهرست.
(8) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 8: 223 و227.
(9) المسعودي، مروج الذهب، ص 267.
(10) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 104.
(11) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 32–33.
(12) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، ص 19.
(13) مروج الذهب، ص 35.
(14) ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص 6.
(15) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ص 1085.
(16) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 59.
(17) الملل والنحل، ص 72و85.
(18) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص 17.
(19) م. ن.، ص 248.
(20) صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، 1: 66.
(21) محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف، 1: 445.
(22) القلشندي، صبح الأعشى، ص 920.
(23) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ص 9.
(24) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 2: 108.
(25) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص 1815.
(26) المواعظ والاعتبار، ص 154.
(27) مروج الذهب، ص 267.
(*) استقيت النصوص الأصلية لمادة هذا الفصل من مكتبة الورّاق الإلكترونية.

المصادر والمراجع

1 - المصادر

الإدريسي، محمد بن محمد الصقلّي (560-1165):

- نـــزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، 1989.

أسامة بن منقذ، أبو المظفر محبّ الدين (584-1188):

- الاعتبار، تحقيق عبد الكريم الأشتر، دمشق، 1980

الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم الكرخي (346-957):

- المسالك والممالك، ليدن، مطبعة بريل، 1937.

الأصفهاني، أبو الفرج (356-967):

- الأغاني (موقع الورّاق).

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد (779-1377):

- رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبدالهادي التازي، المغرب، 1997.
- رحلة ابن بطوطة، تحقيق كرم البستاني، بيروت، دار صادر.

البكري، أبو عبيد عبد الله (487-1094):

- المسالك والممالك، تحقيق فان ليوفن، أندري فيري، تونس، 1992.

البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى (279-892):

- فتوح البلدان، القاهرة، 1959.

البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (322-932):

- المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1937 (ملحق بكتاب الإصطخري).

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440-1048):

- في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، 1958.

التنوخي، أبو المحسّن (348-959):

- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (موقع الوراق).

ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس (728-1327):

- جامع الرسائل (موقع الوراق).

الثعالبـــي، أبو منصور عبد الملك (449-1038):

– ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (موقع الوراق)
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255–869):
– رسائل الجاحظ (موقع الوراق).
ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني (614–1217):
– رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر.
أبو حامد الغرناطي، محمد بن عبد الرحيم الأندلسي (565–1170):
– تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربـــي، بيروت – المغرب.
ابن حزم، أبو محمد علي (456–1064):
– الفصل في الملل والأهواء والنحل (موقع الوراق).
أبو حكيمة، راشد بن إسحاق (240–853):
– ديوان أبـــي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، ألمانيا، كولونيا، 1997.
الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم (900–1495):
– الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1980.
ابن حوقل، أبو القاسم محمد (توفي بعد 367 – بعد 977):
– صورة الأرض، بيروت، دار صادر، 1939.
ابن خرداذبه، أبو القاسم عبد الله (توفي بين 280 و300 – حوالي 892–913):
– المسالك والممالك، بعناية م. ج. دي خويه، ليدن، بريل، 1889.
ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن (633–1235):
– المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الإيياري، القاهرة، 1954.
أبو دلف، مسعر بن مهلهل (390–1001):
– الرسالة الثانية، تحقيق بولغاكوف وخالدوف، ترجمة محمد موسى، بيروت.
الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (282–895):
– الأخبار الطوال، بغداد، 1970.
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808–1406):
– مقدمة ابن خلدون، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات.
الدمشقي (شيخ الربوة) محمد بن أبـــي طالب الأنصاري (727–1327):
– نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بغداد، مكتبة المثنى.
الرام هرمزي، بزرك بن شهريار (توفي بعد 340 – بعد 950):
– كتاب عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث، ليدن، بريل، 1883–1886.

ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (توفي حوالي 300 – حوالي 912):
– كتاب الأعلاق النفيسة، ليدن، بريل، 1893.
رضا، الإمام محمد رشيد (1354–1935):
– رحلات الإمام محمد رشيد رضا، تحقيق يوسف إيبش، بيروت، 1971.
ابن سعيد المغربـــي، علي بن موسى الأندلسي (685–1286):
– كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربـــي، بيروت.
السيرافي، أبو زيد (القرن 4 الهجري – العاشر الميلادي):
– رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبـــي، 1999.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911–1505):
– حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (موقع الوراق).
الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم (548–1153):
– الملل والنحل، القاهرة، 1968.
ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس (685هـــ – 1286):
– تاريخ مختصر الدول، تحقيق أنطوان صالحاني، بيروت، 1958.
ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (1089–1678):
– شذرات الذهب (موقع الوراق).
أبو الفداء، إسماعيل بن علي (732–1331):
– تقويم البلدان، اعتنى به رينود وديسلان، باريس، 1840.
ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد (749–1348):
– مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة.
ابن فضلان، أحمد بن العباس بن راشد بن حمّاد (ق4هـــ – ق10م):
– رسالة ابن فضلان، جمع وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، 1994.
ابن الفوطي، عبد الرواق بن أحمد (723–1323):
– الحوادث الجامعة والتجارب النافعة (موقع الوراق).
ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد (851–1447):
– طبقات الشافعية (موقع الوراق).
قدامة بن جعفر، أبو الفرج (337–949):
– نبذ من كتاب الخراج، وصنعة الكتابة (ملحق بكتاب ابن خرداذبه).
القزويني، زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري (682–1283):

- آثار البلاد وأخبار البلاد، بيروت، 1969.
- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت، 1981.
القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (821-1418):
- صبح الأعشى (موقع الوراق).
القنوجي، صدّيق بن حسن (1307-1890):
- أبجد العلوم (موقع الوراق):
ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين (751-1350):
- أحكام أهل الذمة (موقع الوراق).
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (موقع الوراق).
المسعودي، علي بن الحسين بن علي (346-957):
- أخبار الزمان، بيروت، 1978.
- التنبيه والإشراف، بيروت، 1968.
- مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1964.
المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله (حوالي 380-990):
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن.
المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (845-1442):
- المواعظ والاعتبار (موقع الوراق).
المناوي، محمد عبد الرؤوف (1031-1622):
- التوقيف على مهمات التعاريف (موقع الوراق).
المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (421-1030):
- الأزمنة والأمكنة (موقع الوراق).
ابن النديم، أبو الفرج محمد (380-990):
- الفهرست، أهلا تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971.
الهمداني، أبو محمد الحسن بن يعقوب (334-945):
- صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكوع، صنعاء، 1990.
ابن الوردي، أبو حفص عمر بن مظفر (749-1348):
- خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.
الوزّان، الحسن بن محمد الفاسي (956-1548):
- وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، الرباط، 1980.

ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين (626-1229):
- معجم البلدان، بيروت، دار صادر.
اليعقوبـــي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (بعد 292 - بعد 905):
- كتاب البلدان، بريل، ليدن.
- تاريخ اليعقوبـــي، بيروت، دار صادر.

2. المراجع

إبراهيم (عبد الله):
- الثقافة العربية المرجعيّات المستعارة، بيروت، 1999.
- المركزية الغربية، بيروت، 1997.
أرسطو:
- السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1979.
أركون (محمد):
- نـــزعة الأنسنة في الفكر العربـــي، ترجمة هاشم صالح، لندن، 1997.
أفاية (محمد نور الدين):
- الغرب والمتخيّل، بيروت، المركز الثقافي العربية، 2000.
بارتولد (فاسيلي):
- تركستان ترجمة صلاح الدين هاشم، الكويت، 1981.
بلاشير (ريجيس):
- أبو الطيب المتنبـــي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، 1985.
بولو (ماركو):
- رحلات ماركوبولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، 1995.
بيرك (جاك):
- حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، ع154.
تودروف (تزفتيان):
- نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دمشق، دار المدى، 1998.
خدوري (مجيد):
- القانون الإسلامي، بيروت الدار المتحدة للنشر، 1975.
خصباك (شاكر):

– في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988.
خصباك (شاكر) وآخرون:
– موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، 1995.
شاخت (جوزيف):
– تــراث الإسلام، شاخت وبوزوت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، 1978.
الطهطاوي (رفاعة رافع):
– الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1973–1974.
العظمة (عزيز):
– العرب والبرابرة، لندن، 1991.
علوي (س. م. ضياء الدين):
– الجغرافيا العربية، تعريب عبد الله الغنيم وطه جاد، جامعة الكويت، 1980.
الفندي (محمد ثابت، مترجم) وآخرون:
– دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب.
كراتشكوفسكي (أغناطيوس):
– تاريخ الأدب الجغرافي العربـــي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة.
كيليطو (عبد الفتاح):
– لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995.
لومبار (موريس):
– الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربـــي، المغرب، 1990.
لويس (برنارد):
– اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، القاهرة، 1996.
معلوف (أمين):
– الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، 1999.
ميكيل (أندريه):
– الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، بيروت، 1981.
– جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، 1985.
هيغل (فريدريك):
– العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1986.

الدكتور عبد الله إبراهيم

ناقـــد وأستاذ جامعي من العراق متخصص في الدراسات الثقافية والسردية. شـــارك في عشرات المؤتمرات والندوات والملتقيات النقدية والفكرية. عمل أستاذا للدراسات الأدبية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية(Cambridge History of Arabic Literature).

من مؤلفاته

1. موســـوعة السرد العربـــي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005، ط2، 2008.
2. عـــالم القـــرون الوسطى في أعين المسلمين، المجمع الثقافي، أبو ظبـــي،2001. وط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007.
3. التلقـــي والـــسياقات الثقافية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2000. وط2 دار اليمامة، الرياض،2001، وط3 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
4. السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1992. وط2، 2000.
5. السردية العربية الحديثة، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 2003.
6. المتخيّل السردي، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1990.
7. معرفة الآخر، بيروت، المركز الثقافي العربـــي، 1990. ط 2، 1996.
8. التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء، 1990.
9. تحليل النصوص الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 1999.
10. النثر العربـــي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، 2002.
11. المطابقة والاختلاف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005.
12. الرواية العربية: الأبنية السردية والدلالية، كتاب الرياض، 2007.



د. عبد الله إبراهيم

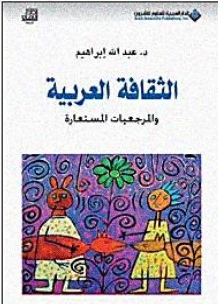
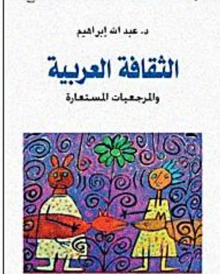
• كاتب من العراق.

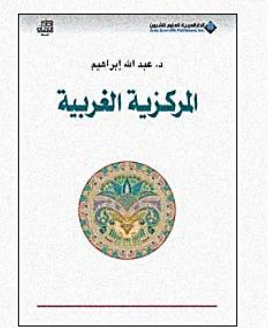
يلـزم الحديث عن «المركزية الإسـلامية» حديثا موسّـعاً عـن مفهوم «دار الإسـلام» ثم كشف الصـورة التي ارتسـمت للعالم في المخيال الإسلامي خـلال القرون الوسـطى فيها. ومن المهـم أن نتحرّر من ضـغط المفاهيم المشبعة بالسـجالات الدينية، ولا يتحقّق ذلك إلا بتداولها في حقل المعرفة النقديـة الهادفـة إلى امتصـاص شـحن الغلـواء الكامنـة فيهـا، ذلك أن الموجّهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تدخّلت في ترتيب رؤيتنا لمن هم خـارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشـبع بمنظومة عقائدية متجانسـة، تختلف عن المنظومة الخاصـة بالآخر؛ فالمخيال مكوّن ثقافي يتشـكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة متلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

مع بداية العصر الحديث راح مصطلح «العالم الإسلامي» يحلّ بالتدريج محلّ «دار الإسـلام» فتسبّب هذا في نشأة وضع إشكالي، يمثله التفكير في البحث عن المصـطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى»، فمادام هـذا العـالم قد غُطّي بغطـاء ديني، فما الذي يمنع من خلـع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد، والثقافات، واللغات؟

من المقدمة

• صدر للمؤلف أيضاً:









ISBN 978-614-01-0047-3



تصميم الغلاف: سامح خلف